Clifford Geertz

Hayat dan Karya

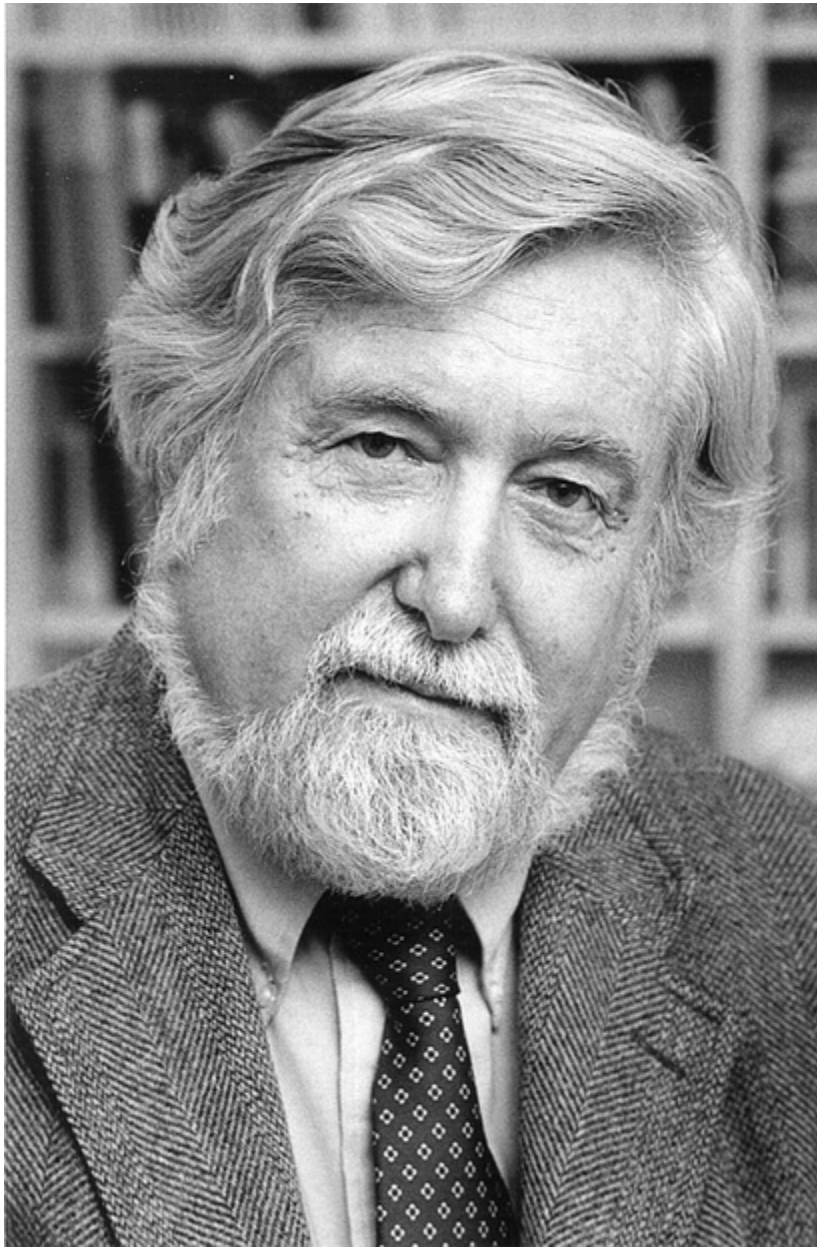
Antropolog sebagai Penulis dan Pengarang

LKiS

LKiS

HAYAT DAN KARYA

Antropolog sebagai Penulis dan Pengarang



Clifford Geertz

Hayat dan Karya

Antropolog sebagai Penulis dan Pengarang

LKiS

HAYAT DAN KARYA
Antropolog sebagai Penulis dan Pengarang
Cliffiord Geertz
©Cliffiord Geertz, *LKiS*, 2002

Judul asli *Work and Lives, the Anthropolgist as Author*
Hak terjemahan bahasa Indonesia ada pada *LkiS*

xii + 180 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Sejarah 2. Kritik Ilmu Antropologi
ISBN: 979-9492-68-8

Penerjemah: Landung Simatupang
Editor: Hairus Salim HS
Rancang Sampul: Udin Kuru
Setting/*Lay out*: Tim Redaksi

Penerbit & Distribusi:
LKiS
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan 1: 2002

Percetakan:
LKiS
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

PENGANTAR REDAKSI

Apakah fakta? Dan manakah fiksi? Dua pertanyaan ini selama ini telah dianggap pasti jawabnya. Fiksi, adalah sesuatu yang bersifat khayali, subyektif, dan tak sesungguhnya terjadi. Sedangakan fakta, adalah sesuatu yang bersifat ilmiah, obyektif, dan sungguh-sungguh nyata terjadi.

Demikianlah, karya-karya yang dikandangkan di dalam "ilmu-ilmu sosial", yang pengerjaannya dilakukan berdasar standar dan prosedur yang dianggap ilmiah, disebut telah menyajikan fakta. Sementara itu, karya-karya susastra, entah itu puisi, novel, atau pun esai, biasa disebut sebagai fiksi. Pada gilirannya, data di dalam karya-karya dibidang ilmu sosial lebih bisa diterima dan dijadikan rujukan ilmiah. Sementara karya susastra tak bisa dijadikan rujukan ilmiah.

Jawaban ini jelas sangat bersifat konservatif. Hanya memadai diberikan untuk anak-anak murid SD atau SMP. Kini, dalam *jagad* ilmu-ilmu sosial, penjelasan ini tidak bisa lagi diterima. Bahkan pertanyaan ini sudah tak layak diajukan. Karena kenyataannya, di dalam karya-karya yang dianggap menyajikan fakta terkandung imajinasi dan subjektifitas. Persoalannya juga bukan lagi sekedar besar-kecil kadarnya, tetapi bahwa kenyataan ini tak dapat

dielakkan. Dalam banyak hal, apa yang disebut fakta sesungguhnya adalah sesuatu yang fiktif. Smentara itu apa yang disebut fiksi, tak sepenuhnya imajinatif dan subjektif. Karya seorang novelis atau penyair, bukan turun tiba-tiba dari langit, tetapi hasil dari pergumulan dan pengalaman sosialnya. Artinya, karyanya pada dasarnya juga menyajikan fakta. Keduanya pada akhirya sama-sama menyajikan "fakta", yakni fakta yang telah ditafsirkan. Atau kedua-duanya sama-sama merupakan fiksi: ciptaan dan konstruksi.

Klaim fakta yang selama ini menjadi sandaran ilmiah karya ilmu-ilmu sosial telah melumer dan mencair. Watak imajinatif memang tak terelakkan dari karya-karya ilmu sosial: bagaimana terma dipilih, format dibangun, dan tulisan disusun semuanya melibatkan penafsiran, semuanya fiksi, seluruhnya konstruksi.

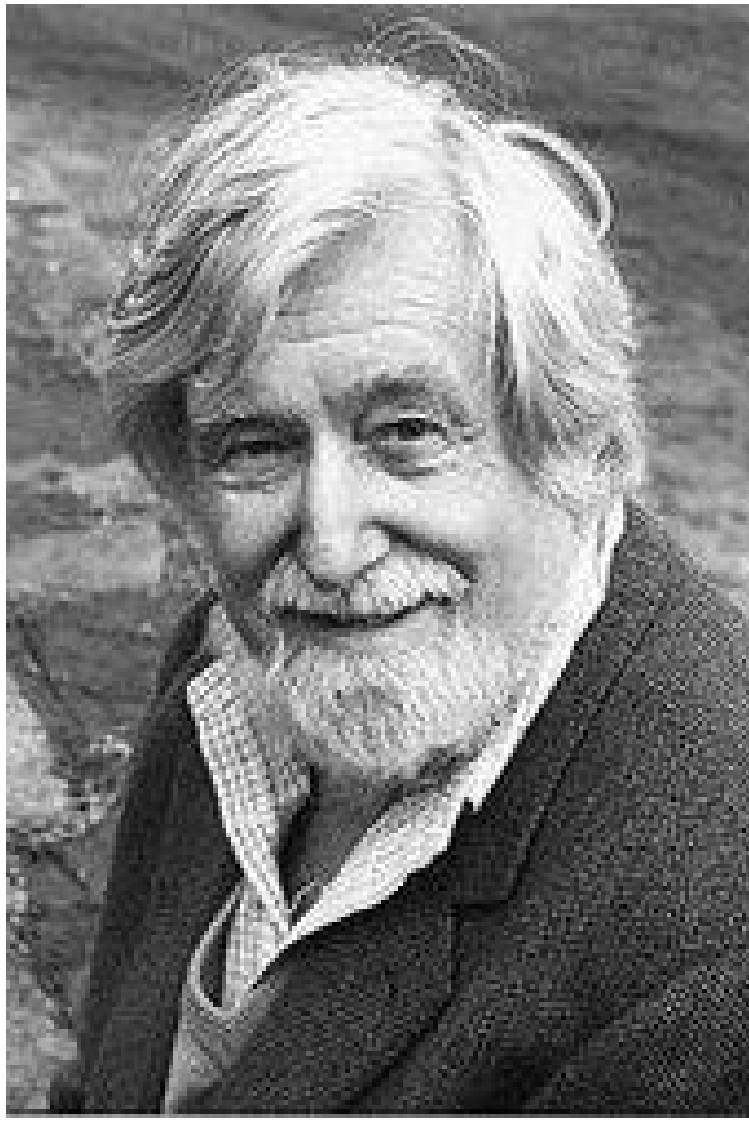
Kini bukan hanya tak gampang untuk menentukan jenis sebuah karya, tetapi juga identitas kepengarangan seorang penulis atau seorang pengarang. Siapa yang penulis dan siapa pula pengarang? Batas-batas kini tak lagi jelas. Termasuk batas-batas di dalam ilmu sosial, yang selama kini kita kenal sebagai "disiplin". Prosedur-prosedur ilmiah yang selama ini dijadikan landasan umumnya sebuah disipilin, kini juga mengalami kegoncanagan. Seluruh prosedur itu pada dasarnya fiksi juga, ciptaan juga, dan konstruksi juga. Ia semata justifikasi. Krisis ini melahirkan sifat interdisipliner atau bahakn anti-disiplin.

Clifford Geertz, melalui karyanya ini, adalah salah seorang dari eksponen yang menggugat batasan ini. Karya yanga ada di tangan pembaca ini merupakan suatu pemerikasaan kritis atas kedudukan ilmiah dan kedudukan literer ilmu antropologi, serta pada akhirnya masa depan ilmu antropologi. Geertz menelaah karya dari empat empu antropologi yang karya-karnyanya kini telah menjadi klasik: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski,

dan Ruth Benedict. Guguatan Geertz ini menggema bukan hanya di gelanggang antropologi, tetapi ke seluruh bidang ilmu sosial (bukankah memang telah mencair?). selain karya ini, gugatan lain Geertz termuat dalam bukunya, *After the Fact: Two Countries, Four Decades and One Anthropologist,* yang juga telah kami terjemahkan dan terbitkan. Berbeda dengan *Works and Lives, After the Fact* merupakan perenungannya dan refleksi apa yang dialami dan dirasakannya sebagai seorang antropolog, dalam empat dasawarsa, di dua negeri tempatnya meneliti: Indonesia dan Maroko.

Belakangan, beberapa teoritisi bersuara lebih provokatif dibanding Geertz mengenai topik ini. Seperti James Clifrord dan George G. Marcus dalam kumpulan esai terkenal yang mereka edit, *Writing Culture* (1998), atau Renato Rosaldo, untuk menyebut beberapa, yang pada gilirannya menimbulkan "krisis representasi" dan "krisis legitimasi", bahkan "otoritas" dalam ilmu-ilmu sosial. Kendati demikian, Geertz tak bisa diabaikan. Ia bisa disebut sebagai seorang yang telah membuka tirai perdebatan dan menyodok luruh kemapanan ini.

Tentu banyak yang jengkel dengan perkembangan ini. Namun, ada hal penting, yang bersifat "etis" yang bisa dipetik dari berbagai gugatan ini, yaitu tuntutan akan suatu sikap yang rendah hati pada kalangan ilmuwan sosial. Bukankah selama ini, mereka yang disebut ilmuwan adalah orang-orang yang gemar berdalih, meyakini diri sendiri, dan mendongakkan kepala, bahwa ap yang mereka katakan dan tulis adalah suatu yang ilmiah, faktual, dan bebas nilai? Kenyataanya...? (hs)



PRAKATA PENULIS

Keempat bab pertama dalam buku ini pernah disampaikan, dalam bentuk yang agak berbeda, sebagai ceramah Harry Camp Memorial Lectures di Stanford Univesity, Musim Semi tahun 1983; bab ketiga pernah pula diterbitkan dalam *Raritan,* Musim Gugur 1983.

Perlu sedikit ada wanti-wanti pendahuluan di sini, bukan berupa apologi, yang tidak akan membantu, melainkan demi kejelasan. Pertama, istilah "antropologi" di sini terutama digunakan sebagai ekuivalen "etnografi" atau "tulisan yang didasarkan atas etnografi". Penggunaan ini, meski sudah lazim atau bahka telah baku, tentu saja tidak eksak. Saya sangat menyadari eksistensi arkeologi, linguistik perbandingan, antropologi ragawi, dan beberapa bentuk kajian lain yang tidak atau tidak serta merta didasarkan atas etnografi, dan itu semua memiliki klaim yang sama valid untuk dimasukkan ke dalam rubrik "antropologi" sebagaimana "etnografi" serta memunculkan isu-isu wacana khusus yang tersendiri. Saya menggunakan istilah ini untuk mengacu pada antropologi sosial, dan khsusunya antropologi sosial yang berorientasi etnografis, semata-mata hanya demi kemudahan pemaparan. Penggunaan demikian tidak untuk menyiratkan bahwa jenis karya yang saya bicarakan ini sudah tuntas meliput apa yang diacu oleh istilah tersebut atau bahwa karya semacam ini lebih layak-bahas dibandingkan jenis lain.

Wanti-wanti kedua ialah bahwa meskipun hal-hal yang bersifat biografis maupun historis tak bisa dielakkan masuk dalam pembicaraan saya pada banyak tempat, kajian ini sendiri tidaklah beriktikad menjadi biografis dan historis, tetapi terutama demi berkepentingann dengan "bagaimana antropolog menulis"—jelasnya, kajian ini berorientasi tekstual. Saya, secara tandas, tidak sepenuhnya otonom, dan tak pelak bahwa ihwal biografis serta historis sama sekali bukan tak relevan dengan penafsiran tulisan antropologis. Akan tetapi, yang saya tekankan di sini adalah hal-hal lain, hal-hal yang menyangkut literer/kesastraan katakanlah demikian, yang biasanya sangat sedikit diperhatikan dalam pembahasan antropologi.

Banyak orang telah mengomentari segi ini atau itu dari naskah buku ini, pro, kontra, dan lainnya, dan jika saya memilih menyebut secara khusus Profesor Karen Blu dan Profesor Amelie Rotry dalam ucapan terima kasih saya (dan dengan getar hati yang khusu pula), ini hanyalah karena sumbangan tenaga mereka meluas dan membuahkan pengaruh besar terhadap bentuk akhir dari apa yang terjadi di sini. Saya berterima kasih kepada siapa pun yang telah meluangkan waktu untuk mencoba membantu saya saya dalam menemukan jalan keluar dari jebakan dan kebuntuan yang saya buat sendiri.

Akhirnya, sebagai ganti dari "mempersembahkan", yang tentu akan terasa berlebihan dan besar kepal, saya ingin hanya sekedar menyebut nama orang yang, yang tidak dikutip di bagian mana pun dari keseluruah teks buku ini, yang tidak memilki hubungan langsung dengan teks buku ini dan saya, namun yang karyanya berperan sebagai ilham yang menguasai teks ini nayris di setiap butirnya: Kenneth Burke.

C.G.

The Institut for Advanced Study Pricenton, N.J.

Februari 1987

DAFTAR ISI

Pengantar Penerbit ___v

Prakata Penulis ___ix

Daftar Isi ___ xi

Bab 1 Berada di Sana ___1

Bab 2 Dunia dalam Suatu Teks ___29

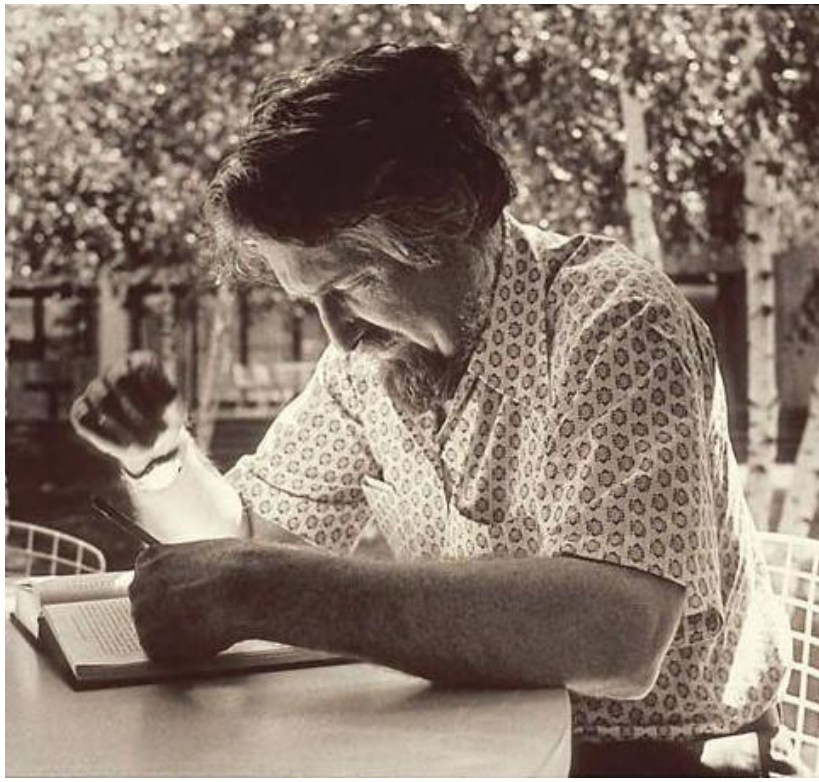
Bab 3 Pertunjukan *Slide* ___59

Bab 4 *I-Witnessing*, Aku Saksi Mata ___85

Bab 5 Kita/Bukan-Kita; Aneka Perjalanan Benedict ___119

Bab 6 Berada di Sini ___151

Indeks ___175



1
BERADA DI SANA

Antroplogi dan Seluk Beluk Kerja Penulisan

Angan-angan bahwa antropologi adalah soal menghimpun fakta aneh dan luar biasa, lalu memilhkannya dengan rapi ke dalam kategori-kategori yang sudah biasa (yang ini *magic*, yang itu teknologi), telah lama buyar. Lalu semakin tidak jelas antropologi itu apa; mungkin semacam kegiatan penulisan, kepengarangan, kerja menyatakan hal ihwal di atas kertas. Gegasan demikian kadang terlintas dalam pikiran produsen antropologi, konsumennya, atau kedua belah pihak. Meski begitu, meneropong antropologi sebagai kerja tulis-menulis selalu dijegal beberapa pertimabangan dan keberatan yang semuanya kurang berasalan.

Salah satu keberatan itu, yang terutama berpengaruh di kalangan produsen antropologi, hanya didasarkan pada pertimabangan bahwa kegiatan tulis-menulis bukanlah kerja yang antropologis. Yang pantas dilakukan oleh etnografer-yang-sepatutnya ialah pergi ke berbagai tempat, pulang mebawa oleh-oleh beberapa informasi tentang cara hidup orang di sana, lalu menyediakan informasi itu dalam bentuk praktis bagi komunitas profesional. Kerja etnografer bukanlah *ngendom* di perpustakaan mengutak-atik pertanyaan literer. Perhatian berlebihan terhadapa

cara menyusun atau membangun teks etnografi (dalam praktik,perhatian terhadap hal ini biasanya memang berlebihan) adalah ibarat asyik dengan diri sendiri secara tidak sehat. Itu setidak-tidaknya akan buang waktu saja, dan kemungkinan terburuknya adalah hipokondria. Yang ingin kita ketahui adalah tentang orang Tikopia dan orang Tallensi, bukan strategi nasari Raymond Firth atau tatakerja retorika Meyer Fortes.

Keberatan lain. Yang kebanyakan datang dari pihak konsumen, adalah bahwa teks antropologi tidak cukup pantas siperhatikan secara rinci dan mendalam. Sastrawan seperti Conrad, Flaubert atau bahkan Balzac memang menciptakan efek melalui cara tertentu yang patut dikaji. Tetapi, rasaya janggal kalau kita harus menyimak tulisan Lowie atau Radcliffe-Brown (untuk menyebut nama tokoh antropologi yang sudah meninggal) secara demikian. Segelintir antropolog (Sapir, Benedict, Malinowski, dan belakangan Lévi-Strauss) mungkin dikenal memiliki gaya kesastraan yang menonjol, meskipun hanya sebatas menampilkan majas (*trope*) untuk keperluan khusus saja di sana-sini. Akan tetapi, hal demikian bukan sesuatu yang lazim, dan dapat mengesankan kelihaian bersilat kata semata. Teks antropologi yang baik adalah teks yang datar, yang 'biasa-biasa saja' dan tanpa pretensi, tidak perlu mengundang kajian kritik sastra, dan juga tidak akan memberikan hasil setimpal jika repot-repot didekati sebagai karya sastra.

Tetapi barangkali keberatan yang paling sengit, yang datang dari segala pihak, dan memang umum dikehidupan intelektual belakangan ini, ialah bahwa jika cara pengajuan klaim atas pengetahuan kita perhatikan sepenuh konsentrasi, akan sulit bagi kita menanggapi klaim-klaim itu dengan serius. Perhatian pada hal-hal sepeti citraan (*imagery*), metafora, fraseologi, atau pengalimatan dipandang memunculkan relativisme yang mengrogoti dan segalanya terlihat sebagai pengungkapan opini

secara pintar belaka. Dikatakan, etnografi menjadi hanya permainan kata, sebagaimana konon sajak dan novel. Paparan rinci tentang cara pelaksanaan justru hanya menyiratkan bahwa sebetulnya tidak ada sesuatu pun yang telah dikerjakan. Ibarat tontonan sulap yang mempertunjukkan perempuan yang dipotong dengan gergaji: ketika rahasia permainan dibukakan, menjadi jelas bahwa perempuan itu tidak diapa-apakan.

Pandangan-pandangan demikian tidaklah beralasan karena tidak berdasarkan pengalaman bahwa memang ada semacam ancaman nyata saat ini, atau bahkan kemungkinan ancaman yang membayang. Alih-alih, itu semua dilandasi angan-angan tentang kemungkinan ancaman lain yang bisa muncul adaikata segalanya tiba-tiba tidak seperti adanya sekarang. Keadaan akan runyam betul, andaikata antroplog harus berhenti melaporkan seluk-beluk pelaksaan kerjanya di Afrika dan Polinesia, dan sebagai gantinya mereka mencurahkan waktu untuk menemukan *double plots* (alur ganda) Alfred Kroeber atau narator yang kurang andal dalam karya Max Gluckman, dan seandainya mereka serius mendukung atau menyanggah bahwa kisah paul Bowles dan kisah Edward Westermarck tentang Maroko terkait secara sama dengan subjek kajian keduanya, menggunakan sarana yang sama dengan subjek kajian keduanya, menggunakan sarana yang sama dan maksud kegunaannya pun sama.

Tetapi sulit dipercaya bahwa semua itu akan terpicu dan terpacu jika penulisan antropologis ditanggapi secara serius sebagai hasil kerja tulis-menulis. Akar kekhawatiran itu pasti berada di tepat lain, barangkali pada kesadaran bahwa jika watak kesastraan dari antropologi makin dipahami dan diakui, beberapa mitos profesional tentang daya persuasinya akan runtuh. Khususnya, sulit dipertahankan pandangan bahwa yang menyebabkan teks etnografi meyakinkan (sejauh memang meyakinkan) hanyalah kekuatan subtansialitas faktualnya.

Pengerahan dan pengelolaan rincian kultural yang sangat spesifik dalam jumlah amat besar telah menjadi cara utama untuk menerakan 'kesan kebenaran' (*verisimilitude, vraisemblance, Wahrscheinlichkeit*) dalam teks-teks itu. Andalan jumlah besar inilah yang menyapu bersih segala kebimbangan yang mungkin muncul dalam pikiran pembaca karena keanehan bahan yang tersaji. Akn tetapi, faktanya dalah bahwa tingkat kepercayaan pada etnografi Malinowski, Lévi-Strauss, atau siapa pun yang lainnya, tidak berpangkal (sekurangnya tidak terutama pangkal) pada pertimbangan demikian. Seandainya begitu, J.H. Frazer atau Oscar Lewis tentunya meraja. Dan kesediaan banyak orang (termasuk saya) untuk menunda ketidakyakinan terhadap karya edmund Leach yang miskin data, *Political System of Highland Burma*, atauesai impresionistis Margaret Mead, *Balinese Character*, tidak akan terjelaskan. Mungkin saja etnografer memang mengira mereka dipercaya karena deskripsinya yang panjang-lebar dan tebal. (untuk menjawab serangan empiristik terhadap bukunya mengenai Burma, Leach menulis karya lain yang pada tentang Sri Lanka; tetapi perhatian terhadap karya itu jauh lebih kecil. Mead menyatakan bahwa ratusan foto Gregory Bateson memperagakan dan menundukkan argimen Mead; tetapi nyaris tak seorang pun, termasuk Bateson sendiri, menyetujuinya). Barangkali etografer seharusnya dipercaya karena keluasan paparannya, tetapi yang terjadi tampaknya tidak demikian.

Mengapakah gagasan itu terus beratahan dengan segala implikasinya, sulit dikatakan. Barangkali, yang ikut berperan adalah gagasan kuno tenatang bagaimana "temuan" ditetapkan dan "dikukuhkan" dalam ilmu-ilmu keras. Dalam keadaan apa pun, alternatif utama bagi jensi teorai faktualis samacam ini mengenai bagaimana karya antropologi meyakinkan pembancanya, yaitu dengan kekuatan argumen teoritisnya, tidaklah lebih masuk akal. Piranti teoretis Malinowski, yang pernah menjadi menara

kebanggan, sekarang sebagian besar sudah berantakan. Meski demikian, Malinowski tetap merupakan etnografernya para etnografer. Spekulasi psikologis, budaya-dan-kepribadian Mead (laporan *Balinese Character* didukung oleh dana hibah untuk mengkaji *dementia praecox* [semacam kegilaan yang penderitanyabsepenuhnya kehilangan minat pada kehidupan dan emosi-*penerj.*] yang diduga diperlihatkan orang Bali dalam bentuk yang terselubung) sekarang memang tampak ketinggalan zaman. Meski demikian, itu rasanya tidak banyak mengganggu kejernihan observasinya yang tak tertandingin oelh kita semua mengenai seperti apakah orang Bali itu. Sekuarangnnya sebagian karay Lévi-Strauss akan mampu menangkal ambruknya strukturalisme untuk diganti oleh berbagai penerusnya yang begitu bersemangat. Orang akan membaca *The Nuer* meskipun, seperti yang cenderung terjadi, di sana teori segmentaris mengeras menjadi dogma.

Kemampuan antropolog untuk membuat kita serius memperhatikan apa yang mereka katakan tidaklah terutama berkait dengan tampang kefaktaan atau kebagusan konseptual, tetapi kemampuan mereka meyakinkan kita bahwa apa yang dikatakan adalah hasil penetrasi mereka yang nyata (atau hasil penetrasi terhadap mereka) atas/oleh bentuk kehidupan yang lain, atau bahwa mereka pernah “betul-betul berada di sana”.pada titik itulah, ketika kita terbujuk hingga percaya bahwa keajaiban di luar panggung telah terjadi, tulis-menulis, karang-mengarang, tampil kemuka.

<<>>

Kekhasan yang sangat menentukan dari tulisan etnografis tampil begitu mencolok, misalnya fakta bahwa ia begitu banyak terdiri atas pernyaatan yang kebal koreksi. Deskripsi etnografis yang sangat terikat pada situasi (etnografer ini, saat ini, dan pengalaman ini, komitmen ini, dan pengalaman ini, wakil suatu

budaya tertentu, warga suatu kelas tertentu) meyebabkan sebgian besar tulisan etnografis bersifat: “kalau mau ya begini; kalau tidak, ya sudah”. “Waktu itu kamu di sana ‘kan. Sharlie?”, itulah yang biasa dikatan Baron Munchausen, tokoh rekaan Jack Pearl.

Bahkan, sekalipun beberapa orang bekerja di wilayaha yang sama (hal demikian menjadi kian lazim akhir-akhir ini), sangat sulit bagi kita membantah apa yang pernah dikatakan seseorang yang terksan cukup tahu tentang hal yang dibicarakannya mengenai wilayah atau kelompok itu. Kita dapat mengamati lagu Azande, tetapi jika teori yang rumit tentang *passi,* pengetahuan, dan penalarana ebab-akibat yang kata Evans Pritchard ditemukannya di sana tidak kita dapatkan, kita lebih cenderung meragukan kemampuan kita sendiri ketimabang menyangsikan kemampuan Evans Prichard. Atau barangkali kita sekadar menyimpulkan bahwa orang Zande sudah kehilangan jatidiri. Apa pun suasan pemikiran yang ada atau tidak ada pada masa sekarang (dan ini cepat berubah-ubah) tentang sifat-hakikat pertukaran *kula*, gambaran tentang hal itu yang terdapat dalam *Argonauts of the Western Pacific* tetap tidak dapat dikesampingkan demi segala keperluan prkatis. Mereka yang ingin meredam kekuatan karya itu haruslah menemukan cara yang dapat menggeser perhatian kita ke penggambaran lain. Bahkan untuk sesuatu ke dalam kebanyakan kajian empiris jenis lain dipandang sebgai kontradiksi langsung (karya Robert Redfield dan Oscar Lewis mengenai Tepotzlan, misalnya), kita cenderung memandang bahwa sumber masalahnya ialah perbedaan kesimpulan berdasarkan peradaban bagian yang berbeda-beda dari satu gajah yang sama. Demikianlah jika kedu pihak adalah sarjana yang punya reputasi. Jika ada lagi pendapatketiga, keadaan makin runyam. Ini tidak berarti bahwa segala yang dikatakan etnografer langsung diterima sekali untuk selama-lamanya hanya karena demikianlah sabda sang etnografer. Syukurlah bahwa banyak yang tidak demikian. Hanya saja, dasar

untuk menerima atau tidak menerima bersifat sangat pribadi. Karena suatu kerja penelitian lapanangat tidak dapat dipulihakan atau diulang demi melakukan tinjau-ulang empiris, yang kita lakukan adalah menyaring: menyimak suara-suara tertentu sedangkan suara lain diabaikan.

Kiaranya akan menjadi skandal seandainya hanya atas dasar impuls, kebiasaan, prasangka, atau keinginan politis sajalah kita mendengarkan pihak tertentu dan bukan pihak lain. Akan tetapi jika itu kita lakukan karena etnografer tertentu lebih efektif dari pada etnograf lain dalam menyapaikan kesan lewat tulisan mereka bahwa mereka pernah berkontak secara dekat dengan kehidupan di tempat yang jauh, keadaannya barangkali tidak terlalu menyedihkan. Dalam menyingkapkan cara suatu artikel atau monografi menciptakan kesan seperti itu, sekaligus akan kita temukan kriteria untuk menilai tulisann-tulisan tersebut. Kritik cerita fiksi dan puisi tumbuh sangat bagus dari keterlibatan imaginatif dengan fiksi atau puisi itu sendiri, bukan dari gagasan dari luar tentang apa dan bagaimana fiksi dan puisi itu. Demikian pula kritik penulisan antropologi (yang pengetian ketat bukanlah fiksi ataupun puisi, namun dalam pengertian yang luas adalah fiksi sekaligus puisi) seharusnya tumbuh dari keterlibatan serupa dengan *tulisan antropologi* itu sendiri, dan bukan dari prakonsepsi mengenai bagaimana seharusnya tampang tulisan itu agar dapat dikualifikasikan sebagai ilmu pengetahuan.

Karena sifat penilaian kita dalam soal-soal ini bersifat khas-perseorangan (*person-specific*, bukan “personal”), jelas bahwa titik awal dari keterlibatan seperti itu adalah pertanyaan tentang apa arti “pengarang” (*author*) dalam antropologi. Mungkin saja, di ranah wacana yang lain, *author* (bersama dengan manusia, sejarah, diri, Tuhan, dan berbagai “aksesori” kelas menengah lainnya) sedang berada dalam proses kematian. Tetapi “dia” masih sangat hidup di kalangan antropolog. Dalam disiplin kita yang lugu ini

(barangkali seperti biasa ada epistemi di baliknya) masih sangat penting siapakah yang berbicara.

Akan saya au di sini—sembari saya tonjok—artikel masyhur Michel Foucault, "What Is an Author?" (yang sungguh saya setujui, kecuali premisnya, kesimpulannya, dan cipratan pemikirannya). Alasan saya, apa pun yang orang pikirkan tentang suatu dunia di mana segala bentuk wacanan akan tereduksi menjadi "guamam anonim" demi kepentingan pemencaran kekuasaan, atau tentang gagasan bahwa Mallarme merupakan sempalan menentukan dalam sejarah kesusastraaan (sehingga gagasan tentang "karya sastra" secara mantap tergusur oleh gagasan tentang cara tekstual untuk menegakkan dominasi), pemikiran itu justru menunjuk pada pertanyaan saya secara cukup telak. Dalam tulisannya itu Foucault membedakan, barangkali agak terlalu tajam, anatara dua ranah wacana. Yang pertama adalah yang di dalamnya apa yang disebut Foucault "fungsi-pengarang" tetap kuat (sekurang-kurangnya pada saat itu). Ranah wacana ini terutama dihuni oleh fiksi (meskipun ada pula sejarah, biografi, filsafat, dan puisi). Sedangkan yang mengisi ranah wacana kedua (di mana "fungsi-pengarang" tidak lagi kuat) terutama sains (tetapi juga surat-surat pribadi, kontrak hukum, kritik, dan serangan politik). Hal ini bukanlah sesuatu yang ajeg tanpa perubahan, bahkan juga dalam trasisi Barat sendiri. Dalam Abad Pertengahan, kebanyakan cerita –*Chanson de Roland*—adalah tanpa pengarang; justru kebanyakan risalah ilmiah—*Algamest*—mencantumkan nama penulisnya. Akan tetapi,

> Pembalikan terjadi pada abad ketujuh belas atau kedelapan belas. Wacana ilmiah mulai diterima karena dirinya sendiri, yaitu kebenaran anoni yang kukuh-mapan atau dapat diulang peragaannya dalam suatu gabungan yang sistematis, dan bukan individu yang memproduksinya. Fungsi pengarang luntur pamornya, dan nama sang penemu hanya digunakan sekedar untuk "membaptis" suatu dalil, proposisi, efek khusus, sifat-hakikat, tubuh (*body*), atau sinonim

> patologis. Sejalan dengan itu, wacana kesastraan (*literary disourses*) menjadi dapat diterima hanya jika menonjolakan fungsi-pengarang. Sekarang yang kita tanyakan tentang setiap teks puisi atau fiksi ialah: dari mana datanganya, siapa yang menulis, kapan, dalam situasi apa, atau dimulai dengan racangan seperti apa? Arti yang dilekatkan padanya dan status atau nilai yang diterkan padanya bergantung pada cara kita menjawab pertanyaan-pertanyaan itu. ... Walhasil, sekarang ini fungsi-pengarang memainkan peranan penting (meskipun dalam pandangan Foucault merosot) dalam kita memandang karya sastra.[1]

Tampaknya menjadi jelas, dalam hal ini, bahwa antropologi sangat cenderung berada di pihak wacana "kesastraan" ketimbang di pihak wacana "ilmiah". Nama pribadi dipahatkan pada buku dan artikel, atau kadang-kadang pada system pemikiran ("Fungsionalisme Radcleffe-Brown", "Strukturalisme Lévi-Strauss"). Kesemuanya itu, dengan sangat sedikit perkecualian, tidak terkait dengan temuan, sifat-hakikat, atau proposisi ("Perkawinan Mudrock" adalah lelucon pelemis; mungkin demikian juga "Efek Westermarck", jika realitas istilah itu dikesampingkan). Ini tidak membuat kita menjadi novelis, seperti halnya menyusun hipotesis atau menulis rumus tidak menjadikan kita fisikawan. Tetapi dari situ memang tersaran semacam "bawaan keturunan" tertentu yang cenderung kita tutup-tutupi demi menonjolkan cirri lain yang diduga akan lebih terhormat. Ini mirip dengan bangsa Afrika Utara, si blasteran kuda-keledai, yang selalu membangga-banggakan saudara lelaki induknya, sang kuda, tetapi tidak pernah bercerita tentang ayahnya, si keledai.

<<>>

Maka, jika kita akui bahwa etnografi cenderung tampak sekurang-kurangnya seperti roman sekaligus seperti laporan laboratorium (meskipun sebetulnya tidak mirip kedua-duanya,

---

[1] M. Foucault, "What is an Author?", dalam J.V. Harari, (*ed.*), *Textual Strategis* (Ithaca, N.Y., 1979), hlm. 149—150.

seperti halnya bagal hasil kawin silang kuda-keledai itu), segera muncul dua pertanyaan ini (atau barangkali satu pertanyaan yang diajukan dua kali). (1) Bagaimanakah manifestasi “fungsi-penulis” di dalam teksnya (atau kita katakana saja “pengarang” jika kita tidak ingin menggunakan langgam telaah sastra)? (2) Apakah sebetulnya yang dikarang oleh si pengarang (di luar kilah tautologis bahwa yang dikarang pengarang adalah “karangan” atau “karya”). Peratnyaan pertama, sebut saja pertanyaan tentang tanda tangan, adalah soal pembentukan jati diri kepenulisan. Pertanyaan kedua, katakana saja pertanyaan tentang wacana, adalah soal mengembangkan cara ungkap (kosakata, retorika, pola argumen) yang berkait dengan jati diri, begitu rupa sehingga cara ungkap itu kelihatan bersumber pada jati diri tadi, yaitu sebagai lontaran komentar dari pikiran seseorang.

Pertnyaan mengenai tanda tangan, pembentukan kehadiran pengarang dalam suatu teks, sudah sangat lama menghantui etnografi, meskipun kebanyakan secara tersamar. Tersamar, karena pertanyaa itu umumnya tidak terkemas sebagai soal naratologis, yaitu tentang bagaimana menceritakan sejujurnya kisa yang jujur, tetapi sebgai soal epistemologis, yakni bagaimana mencegah pandangan subejktif meronai fakta obejktif. Benturan antara konvensi eksposisi dalam teks yang kuyup-pengarang dan teks yang kering-pengarang, yang sebetulnya bersumber pada sifat khusus kerja etnografi, diangankan sebagai benturan antara melihat hal-ihwal sebgai yang ingin dilihat oleh pelihat, dan melihat hal-ihwal sebagai adanya yang sesungguhnya.

Pertanyaan tentang seluk-beluk penulisan teks etnografis ini dikubur gara-gara kecemasan tentang subjektivitas (untuk saya, kecemasan itu agak berlebihan), dan ini menyebabkan timbulnya hal yang kurang sepatutnya. Satu di antara hal-hal yang kurang sepetutnya itu adalah emperikisme ekstrem, bahkan pun untuk ilmu-ilmu sosial. Akan tetapi yang lebih menyesatkan adalah

bahwa kendati ambiguitas yang tersirat dalam pertanyaan itu telah dirasakan secara mendalam dan terus-menerus, ambiguitas itu sangat sulit untuk ditunjuk dan ditangani secara langsung. Antropologi terkuasai pleh gagasan bahwa pokok-pokok metodologis utama dalam deskripsi etnografis adalah yang berkait dengan segi-segi teknis-mekanis pengetahuan. Segi-segi itu adalah legitimasi "empati", "wawasan" dan semacam itu sebagai bentuk kognisi; kemungkinan verifikasi uraian internalis tentang pikiran dan perasaan orang lain; dan status ontologis kebudayaan. Sehubung dengan itu, antropolog melacak kesulitan mengkonstruksi deskripsi pada problematika wacana. Jika hubungan (*rapport*) antara pengamat dan yang diamati dapat dikelola dengan baik, hubungan antara penulis dan teks (tanda tangan) dengan sendirinya akan ikut baik, begitulah penalarannya.

Hal itu tidak hanya tidak betul, karena betapa pun peliknya menghadapi pihak lain, itu tidaklah sema dengan menghadapi halaman buku. Yang repot, keanehan kerja menyusun teks yang konon ilmiah, padahal bahannya adalah pengalaman yang secara garis besar bersiaft biografis (betapa pun, inilah hal yang dilakukan oleh etnografer) menjadi sangat kabur. Persoalan tanda tangan ini, sebagai yang dihadapi etnografer, atau sebagai yang menghadang etnografer, sekaligus menuntut dua hal: "kedewaan" fisikawan yang bukan pengarang dan kedaulatan kesadaran novelis yang sangat pengarang. Padahal, dalam kenyataann, keduanya itu tidak dimungkinkan. Syarat yang disebutkan pertama akan memancing serangan bahwa etnografer tidak punya kepekaan, bahwa ia memperlakukan manusia sebagai benda belaka, bahwa dia mendengar kata-kata tetapi tidak mendengar musiknya, dan tentu saja: bahwa dia mengidap etnosentrisme. Sedangkan syarat kedua memunculkan serangan bahwa etnografer itu impresionis, bahwa dia membonekakan manusia, bahwa dia mendengar musik yang sebetulnya tidak ada, dan, tentu saja bahwa dia etnosentristk.

Tidak mengejutkan kalau kebanyakan etnografer lalu cenderung plinplan, linglung berganti-ganti haluan, terkadang dari buku yang satu ke buku yang lain, yang lebih sering malahan dalam satu buku. Menemukan pijakan di dalam teks yang sekaligus memungkinkan tinjauan intim dan penilaian yang dingin, nyaris sama dengan tantangan untuk pertama-tamaa menikmati pemandangan dan membuat taksiran.

Kesadaran tentang adanya tantangan ini (yaitu untuk bisa kedengaran seperti peziarah dan sekaligus juru peta) maupun kesadaran tentang kekikuan dan kesulitan yang muncul dari tantangan itu, dan juga kesadaran tentang seberapa jauh kesulitan itu direspresentasikan sebagai akibat dari kerumitan negoisasi antara diri/pihak lain dan bukannya antara diri/teks, jelas akan timbul hanya dengan mencermati tulisan-tulisan etnografis. Dan, karena tantangan maupun kekikukan itu jelas-jelas sudah terasa sejak sampul luar buku, tempat yang baik untuk mengamati tulisan etnografi adalah bagian awalnya: ketika setting tinjauan dikemukakan, ketika tujuan kerja dipaparkan, ketika diri penulis dihadirkan pada halaman-halaman pembukaan. Maka perkenankanlah saya, untuk menunjukkan dengan lebih jelas apa ayang sedang saya bicarakan ini, mengambil dua contoh. Yang satu yang dari etnografi klasik memang patut dipandang sebagai kajian teladan, yang tenang yang penh perbawa. Yang satunya lagi studi yang cukup baru, yang juga sangat baik, yang bernafaskan suasana serba gugup dan gamang belakangan ini.

Karya klasik yang saya jadikan contoh di sini adalah tulisan Raymond Firth, ***We, the Tikopia,*** yang pertama kali terbit tahun 1936. Buku ini mempunyai dua kata pengantar. Dalam pengantar pertama, Malinowski mengatakan bahwa buku Firth “memperkuat keyakinan kita bahwa antropologi budaya tidak usah selalu berupa sengkarut slogan atau label, penghasil jalan pintas yang impersionistik, atau rekonstruksi tebak-tebakan (melainkan) suatu

ilmu sosial—yang hampir tergoda untuk mengatakan, ilmu di antara kajian-kajian sosial". Pengantar kedua ditulis oleh Firth, menekankan perlunya "kontak personal yang lama dengan masyarakat (yang dikaji)" serta meminta maaf karena "tulisan ini tidak menyajikan hasil kerja lapangan kemarin, tetapi tujuh puluh tahun yang silam". Setelah kedua pengantar itu, buku itu mulai dengan bab satu, "Di Polynesia Primitif" yang berbunyi sebagai berikut:

> Dalam kesejukan pagi ini, mejelang fajar menyingsing, haluan Southem Cross mengarah ke cakrawala sebelah timur, di mana meremang sosok mungil berwarna biru tua. Perlahan-lahan ia menjelam gunung bertebing-tebing tajam, menegak terjal dari permukaan samudera; kemudian ketika kami mendekatinya sejarak beberapa mil, tampak di seputar alasnya suatu cincin sempit berupa tanah datar yang penuh penuh meriap dengan tumbuhan. Hari kelabu yang cemberut dengan mendung rendah menggantung memperkuat kesan muram saya tentang suatu puncak yang memencil sendiri, buas dan seram, menusuk ke atas di suatu perairan tersia.
>
> Dalam tempo kurang-lebih satu jam kami hampir mencapai pantai dan dapat melihat perahu-perahu kuno berdatangan dari arah selatan, di luar karang-karang, yang di sana pasangnya rendah. Sampan kayu sederahana itu mendekat, para lelaki yang berada di sana bertelanjang dada hingga ke pinggang, mengenakan pakaian dari kulit kayu, dan kipas besar terselip di sabuk mereka bagian belakang, anting dan kulit penyu atau subang gulungan daun menghiasi tindikan di kuping atau hidung mereka, yang berjambang dan rambut mereka panjang tergerai ke pundak. Beberapa mengenggam dayung kasar dan berat, beberapa dengan tikar pandan yang teranyam halus di atas tempat duduk samping mereka, beberapa menggenggam pentungan besar atau tombak. Kapal bertambat dengan tali pendek di teluk terbuka di luar daerah karang. Nayaris sebelum rantai diturunkan, orang-orang pribumi mulai berduyun menyerbu ke kapal, memanja dinding tepi kapal dengan sarana apa pun yang tersedia, berteriak dengan gelak dan liar kepada sesamanya dan kepada kami dari bahasa yang tidak sepatah kata pun dipahami oleh orang-orang berbahasa Nota di kapal misi itu. Saya terheran-heran, bagaimana bisa sosok manusia yang semrawut seperti itu dibujuk untuk mau jadi subjek kajian.

> Vahihaloa "anak lelaki" saya, memandang ke samping kapal dari dek atas, "Astaga, takut sekali aku", ujarnya dengan ketawa bergetar; kupikir kumau dikaikai manusia-manusia ini". Kaikai adalah istilah bahasa Inggris-pidgin yang berarti "makan". Untuk yang pertama kali, mungkin, dia mulai ragu bijaksanakah keputusannya meninggalkan apa yang baginya merupakan peradaban di Tulagi, kota kedudukan Pemerintahan yang letaknya empat ratus mil, untuk pergi dengan saya dan menetap satu tahun di tempat yang jauh terpencil ini, dengan berperadaban rendah dan tampak buas itu. Tanpa sedikit pun merasa pasti tentang bagaimana kami diterima nanti—walau saya tahu bahwa ini tidak akan sampai pada kanibalisme—saya menenangkannya, dan mulailah kami membingkar muatan. Kemudian kami menuju ke pantai pinggirankarang kano, kami terhenti kaarena surut. Kami tingglakan kano untuk menuju batu karang dan mulai terseok dalam rendaman air, berjalan bergandeng tangan dengan para tuan rumah kami seperti di pesta anak-anak, bertukar senyum karena hanya itulah yang paling dapat dipahami atau ditangkap saat itu. Kami dikerumuni oleh anak-anak muda telanjang yang berceloteh, kulit mereka beledu coklat-muda yang bagus, rambut mereka lurus, begitu berbeda dengan orang-orang Malanesia yang kami tinggalkan. Mereka berlesatan di sekitar kami, membuncah dan menciprat-cipratkan air bagaikan kawanan ikan, beberapa tercebur seluruh tubuhnya ke dalam lubuk kerena terlalu bersemangat. Akhirnya perjalanan panjang dalam rendaman air itu usai, kami mendaki bibir pantai yang bergunduk-gunduk terjal, menyebarangi pasir kering yang bertebaran jarum-jarum coklat pohonan Casuarina—memberikan suasana seperti rumah; seperti bulevar pohonan pinus—dan dibawa menghadap seorang kepala suku yang tua, anggun dalam busanan atas berwarna putih dan semacam sarung pendek, ynga telah menunggu kami di kursinya di bawah pohon besar lagi rindang.[2]

Jelas sudah dari sini, waktu itu Firth memang "memang berada di sanan" dalam arti sepenuhnya. Seegala uraian yang demikian rinci itu, yang ditata-rangkai dengan kegairahan ala

---

[2] R. Firth, *We, the Tikopia,* (London: 1936), hlm. 1—2. Untuk kontekstualisasi bagian tulisan ini dalam "tulisan perjalanan", lihatlah sekarang M.L. Pratt, "Field-work in Common Places", dalm J. Clifford dan G.E. Marcus, (*eds.*), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkely, Calif., 1986), hlm. 35—37.

Charles Dickens dan fatalitas ala Joseph Conrad (birunya lautan luas, mendung menggantung rendah, celoteh penuh semangat, kulit beledu, pantaii bergunduk-gunduk, peermadani bertaburan jarum pohonan, kepala suku yang bertahta) membujuk kita untuk meyakini bahwa apa yang dipaparkan kemudian (deskripsi lima ratus halaman, yang tegas-tegas diobjektifkan tentang adat kebiasaan sosial, yaitu bahwa orang Tiikopia mempercayai itu) dapat diterima sebagai fakta. Kecemasan Firth tentang bagaimana "membujuk bahan manusia yang semrawut itu agar dapat menjadi subjek kajian ilmiah" ternyata berlebihan; Begitu pula kecemasan "anak laki-laki" Firth bahwa dirinya akan diimanakan.

Akan tetapi keduanya juga tidak pernah beanr-benar hilang. Aksentuasi " hal ini terjadi padaku" muncul secara berkala. Teks itu ditandatangani secara gugup dan berulang-ulang. Hingga ke baris tulisannya yang terakhir, Firth menggeluti hubungan antara dirinya dengan yang telah ditulisnya, dan masih melihatnya dalam kaiatan dengan metode-lapangan. "Kebutuhan terpenting dalam ilmu-ilmu sosial sekarang ini ini", begitu baris penghabisan itu berbunyi. "adalah metodologi yang lebih halus, yang seobjektif dan sedingin mungkin, yang di situ (meskipun asumsi-asumsi yang ditimbulkan oleh kondisioning dan minat pribadi peneliti pasti mempengarahui temuannya), kesenjangan itu akan dihadapi dengan sepenuh sadar, kemungkinan berbagai asumsi-awal lainnya diinsyafi, diambil langkah yang analisisnya" (hlm. 488). Pada tataran yang lebih mendalam, kecemasan Firth dan kecemasan "anak laki-laki"-nya dalam kenyataannya tidaklah sepenuhnya berbeda. "Hal ini saya sajikana agak egoistis", begitu tulisnya berapologi seusai mengulas teknik kerja lapangan, kemampuan kebahasaan, cara hidupnya sendiri di pulau itu dan sebagainya, "tidak karena saya berpandangan antropologi harus dijadikan sebagai bacaan ringan ... tetapi karena catatan tentang hubungan antropolog dengan masyarakat yang dikajinya relevan

dengan sifat-hakikat hasil kajiannya. Itu merupakan indeks bagi ketercernaan sosial si peneliti: ada kelompok masyarakat yang tidak dapat menelan dan mencerna orang luar, tatapi ada pula yang dengan mudah melumat dan menyerapnya" (hlm. 11).

Teks mutakhir yang hendak saya acu halaman-halaman pembukaan sebagao contoh kekikukan pengarang yang ditimbulkan oleh keharusan memproduksi teks ilmiah dari sumber yang berupa pengalaman biografis adalah *The Death Rituals of Rural Greece*, tulisan etnografer muda, Loring Danforth. Seperti banyak orang yang segenerasi dengannya, yang sangat terbiasa pada *Positivismuskritik* dan anti-kolonialisme, Danforth kelihatannya lebih khawatir bahwa di akan menelan subjeknya ketimbang bahwa dia akan tertelan oleh subjek kajiannya. Meskipun demikian, masalahnya tetap dipandang sebagai sesuatu yang pada intinya bersifat epistemologis. Saya kutipakan berikut ini, dengan banyak penyingkatan, dari pengantarnya yang berjudul "Self and Other":

> Antropologi mau tak mau melibatkan perjumapaan dengan Pihak Lain. Akan tetapi, terlalu sering terjadi bahwa jarak etnografis yang memisahkan pembaca teks antropologis dan antropolognya sendiri dengan Pihak Lain itu dipertahankan secara kaku dann terkadang malahan disangat-sangatkan secara artificial. Dalam banyak kasus, pengambilan jarak itu menyebabkan Pihak Lain difokuskan secara eksklusif sebagai primitive, aneh, dan eksotis. Juarang kesenjangan antara "kita" yang sudah dikenal baik dan "mereka" yang eksotis merupakan hambatan utama menuju pemahaman sepenuh makna tentang Pihak Lain. Hambatan ini hanya dapat diatasi dengan bentuk peran serta tertentu dalam dunia Pihak Lain itu.
>
> Dipertahankannya jarak etnografis ini telah menyebabkan parokialisasi (pemicikan) atau foklorisasi telaah antropologis mengenai kematian. Antropolog bukannya mengkaji persoalan makna universal kematian, melainkan seing menjadikan kematian itu remeh, yakni dengan hanya mengkaji berbagai praktik ritual yang eksotis, yang memancing keingintahuan, dan kadang-kadang diwarnai kekerasan,

yang mengiringi kematian di banyak masyarakat. ... Akan tetapi, jika jarak antara antropolog dan Pihak Lain dapat dikurangi, untuk menjembatani jurang antara "kita" dan "mereka", maka tujuan antropologi yang benar-benar humanistic dapat dicapai. ... keinginan untuk menggulung jarak antara Diri dan Pihak Lain yang mendorong saya menggunakan pendekatan ini bersumber dari kerja lapangan saya. Setiap sekali saya mengamati ritual kematian di Yunani pedesaan, saya sangat sadar tentang adanya suasana paradoksal, yaitu jarak sekaligus kedekatan, kepihak-lain sekaligus kesatu-utuhan. ... di mata saya, ratapan penguburan, busana hitam untuk perkabungan, dan ritus pendudahan jasad dari kuburannya memang eksotis. Namun ... sepanjang waktu itu saya selalu sadar bahwa bukan hanya Pihak Lain saja yang meninggal. Saya sadar bahwa para sahabat dan kerabat saya pun akan mati, bahwa saya akan mati, bahwa ajal menimpa semua saja, Diri Sendiri dan Pihak Lain.

Sepanjgan kerja lapangan saya, ritus "eksotik" itu lalu menjadi bermakna, bahkan menjadi alternative yang menarik terhadap pengalaman kematian seperti yang selama itu telah saya kenal. Waktu duduk di dekat jasad seorang lelaki yang baru beberapa jam meninggal dan mendengarkan istrinya, suadara-saudara perempuannya, dan anak-anak perempuannya meratapi kematiannya, saya bayangkan ritus itu diselenggarakan dan lagu ratapan itu dinyanyikan pada kematian kerabat saya, pada saat kematian saya sendiri. ... ketika saudara laki-laki almarhum masuk kamar, para permpuan ... mulai menyanyikan lagu ratapan tentang dua bersaudara laki-laki yang terceraikan dengan tragis ketika mereka sedang duduk dan saling bergantung di dahan-dahan pohon yang sedang disapu arus banjir yang melanda. Terpikir oleh saya saudara laki-laki saya sendiri, dan saya menangis. Jarak antara Diri dan Pihak Lain telah menyusut menjadi demikian dekat.[3]

---

[3] L. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece* (Princeton, N.J., 1982), hlm. 5—7. Untuk keluhan modern atau paskamodern yang serupa itu tentang "antropologi kematian", yang bersumber pada pengalaman pribadi, yaitu kematian istri secara tidak dinyanan di lapangan, lihatlah R. Rosaldo, "Grief and Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotion", dalam E. Bruner, (*ed.*) *Text, Play, and Story, 1983 Procedding of the American Ethnological Society* (Washinton , D.C., 1984), hlm,178—95. "[Dalam] kebanyakan kajian antropologis mengenai kematian, emosi ditiadkan begitu saja oleh analis dengan pengambilan posisi sebagai pengamat yang berjarak. Sikap (yang) ritual dengan (yang) keharusan, mengabaikan hubungan

Tentu saja da perbadaan besar pada kedua setting adegan dan penempatan diri itu: yang bermodel novel realistis (Trollope di Laut Selatan), sedngkan yang lain bermodelkan ditasi filosofis (Heiddeger di Yunani); yang satu gelisah tentang kurangnya pengambilan jarak yang memadai, yang lain menyuarakan kegelisahan humanistis mengenai kurangnya pelibatan dan pengikatan diri. Uraian panjang lebar yang retotis pada tahun 1936, ketulan yang retoris di tahun 1982. Akan tetapi, ada kemiripan yang bahkan lebih kuat dibandingkan perbedaannya, yaitu bahwa keduanya bersumber dari tempat (*topos*) yang sama, yaitu pengembangan yang rumit dan sulit, namun *toh* berhasil, dari seuatu sensibilitas yang sudah lazim dan akrab, yang banyak miripnya dengan sensibilitas kita sendiri, di suatu tempat yang memukau namun asing dan sama sekali tidak seperti tempat kita. Drama Firth tentang masuk ke desa itu berujung pada perjumpaannya dengan kepala suku, yang sangat mirip dengan adegan menghadap raja. Kemudian kita tau bahwa keduanya akan dapat saling memahami, segala seuatu akan baik. Sedangkan refleksi Danforth mengenai kepihak-lainan itu berujung pada perkabungannya yang mirip kumandang, lebih banyak fantasi ketimbang empati. Kemudian, kita tahu jurang akan terjembatani, keluluhan antara Diri dan Pihak Lain pun tercapai. Etnografer perlu meyakinkan kita (seperti yang dilakukan leh keduanya dengan cukup berhasil) bukan hanya bahwa mereka sendiri memang sungguh-sungguh pernah "berada di sana", melainkan juga (seperti yang juga berhasil mereka lakukan meski tidak mencolok) bahwa seandainya kita berada di sana pula saat itu maka kita tentu akan

---

antara ritual dengan kehidupan sehari-hari, dan menggabungkan proses ritual dan proses perkabungan. Yang menjadi kaidah umum ... agaknya adalah bahwa orang harus merapikan segala sesuatu sebaik mungkin dengan cara menghapus air mata dan mengabaikan luapan emosi.

melihat hal yang mereka lihat, merasakan yang mereka rasakan, dan menyimpulkan yang mereka simpulkan.

Tidak semua etnografer (bahkan tidak pula sebagian terbesar dari mereka) memulai tulisannya dengan menyergap dan menggenggam kedua "ujung tanduk" dilemma tentang tanda tangan itu sekuat dan setelak yang dilakukan kedua etnografer ini. Kebanyakan malahan berusah menyingkiri penonjolan dilemma itu, yakni membuka tulisannya dengan deskripsi rinci tentang lingkungan alam, populasi, dan semacamnya, atau dengan pembahasan teoretis panjang lebar yang nanti tidak akan banyak diacu lagi. Respresentasi eksplisit mengenai kehadiran pengarang/ penulis (seperti juga hal-hal lain yang kurang mengenakkan), cenderung disisihkan saja dan dicemplungkan dalam pengantar, catatan, atau lampiran.

Akan tetapi persoalan itu selalu muncul, betapa pun ditolak, betapa pun disamarkan. "Musafir di Afrika Barat, yang memasuki kawasan ini dari selatan" tulis meyer Fortes di halaman pertama laporan studinya mengenai Tellensi (inilah barangkali objektivikasi yang paling tuntas di antara sekalian etnografi besar, sehingga bunyinya mirip teks hukum botani tulisan pakar bidang itu) "yang memasuki kawasan ini dari selatan terkesan oleh kontrasnya dengan kawasan sabuk hutannya. Seturut selera musafir sendiri, pemandangan kawasan itu akan melegakan atau mengecewakannya sehabis menempuh kental dan luasnya kemuaraman hutan."[4] Tidak perlu diragukan siapakah si "musafir" atau ambivalensi siapa yang diungkapkan itu, dan bahwa akan kita dengar lagi nada ini, tetap lirih dan redam. "Jalan Raya 61 menyebrangi dua ratus mil tanah hitam yang subur dan dikenal sebagai Delta Mississippi," demikianlah pembukaan buku bagus

[4] M. Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi* (London: 1967), hl. 1.

Blues from the Delta tulisan William Ferris tentang pemusik Kulit Hitam di pedesaan Amerika Serikat bagian selatan. Selanjutnya, "Di saba deretan sepenjang bermil-mil tanaman kapas dab kedelai memencar dari tepian jalan raya itu dan mengepung kota0kota tiban, seperti Lula, Alligator, Panther Burn, Nitta Yuma, Anguilla, Arcola, dan Onward."[5] Kiranya cukup jelas (bahkan meskipun orang tidak mengetahui bahwa Ferris lahir di Delta itu), siapakah yang menyusuri jalan raya itu.

Bagi etnografer memasukkan diri sendiri ke dalam teks yang merak tulis (artinya: menghadirkan wakil dirinya di dalam teks) mungkin sama sulit dengan memasukkan diri sendiri ke dalam budaya yang dikajinya (artinya: mengimajinasikan diri menjadi warga budaya yang bersangkutan). Untuk beberapa etnografer tertentu, menghadirkan diri di dalam teks itu mungkin malahan lebih sulit (ingat saja Gregory Bateson dengan karya klasiknya yang eksentrik, *Naven*. Seolah buku itu terutama terdiri atas sejumlah pembukaan yang keliru dan pemikiran susulan yang memperbaiki pernyataan sebelumnya: pembukaan demi pembukaan, epilog demi epilog). Akan tetapi entah dengan cara pantas-tidaknya, semua etnografer mampu memasukkan diri sendiri ke dalam teks yang diproduksinya. Ada beberapa buku yang sangat bebal menyebalkan dalam antropologi, tetapi sedikit saja, kalaulah ada, yang merupakan "gumam anonim".

<<>>

Pertanyaan pendahuluan lainnya (apa yang dikarang oleh pengarang, atau yang saya sebut masalah wacana), juga diangkat dalam bentuknya yang lebih umum dalam esai Foucault: *What is An Author?* Dan tulisan Roland Barthes (yang menunjukkan

[5] W. Ferris, *Blues from the Delta* (Garden City, N.Y., 1979), hlm. 1.

pendapat saya agak lebih halus dan pelik), *Authors and Writers* yang terbit sekitar satu dasawarasa sebelumnya.[6]

Foucault meletakkan persoalannya sehubungan dengan pembedaan antara para penulis (sebagian besar dari kita) yang "secara sahih dapat dikatakan sebagai pembuat suatu teks, buku, atau karya" dan tokoh-tokoh yang bobot pengaruhnya lebih besar, "...yang karyananya jauh melebihi sekadar buku"; mereka memunculkan "teori, tradisi, atau disiplin yang lalu menjadi pangkalan bagi buku-buku dan penulis-penulis lain" (hlm. 153). Barthes mengeluarkan sejumlah pertanyaan yang dapat diperdebatkan mengenai fenomen ini; bahwa para teladan dari abad kesembilan belas dan dua puluh (Marx, Freud, dan seterusnya) secara radikal berbeda dengan tokoh-tokoh sebelumnya (Aristoteles, Augustinus, dan seterusnya) sehingga tidak dapat diperbandingkan; bahwa fenomen ini tidak terjadi dalam penulisan fiksi; dan bahwa Galileo, Newton, atau Einstein (meskipun nama ini tidak disebutnya, dan barangkali itu bijaksana) tidaklah tepat jika ditunjuk sebagai contoh untuk fenomen ini. Akan tetapi, para "pendiri kewacanaan" (istilah bagus dari Barthes), yang tidak hanya menghasilkan karya sendiri, tetapi sekaligus juga "menghasilkan hal yang lain, yakni kemungkinan dan kaidah pembentukan teks-teks lain" itu, jelas sekali sangat menentukan untuk perkembangan disiplin intelektual maupun sifat dan kualitas disiplin intelektual itu sendiri. "Freud bukan sekedar penulis *The Interpretation of Dreams* atau *Jokes and Their Relation to the Unconscious;* Marx tidak hanya menulis *Communist Manifesto* atau *Capital*: kedua tokoh itu telah menanamkan dengan kukuh suatu kemungkinan tek bertepi bagi wacanan" (hl. 154).

---

[6] R. Barthes, "Authors and Writers", dalam S. Sontag, (ed.), *A Barthes Reader* (New York, 1982), hlm. 185—193.

Barangkali ini terkesan terlalu berpanjang-panjang, tetapi kita mengerti maksud Barthes. Cara pengutaraan Barthes ialah dengan membuat pembedaan antara *author* dan *writer* (dan, di tempat lain, pembedaan antara suatu "karya"sebagai sesuatu yang dihasilkan oleh *author* dan "teks" yang merupakan hasil kerja *writer*).[7] *Author* melaksanakan suatu fungsi, kata Barthes; sedang penulis melakukan kegiatan. *Author* ambil bagian dalam peran imam (dan dia membandingkannya dengan hukum Maussian); penulis ambil bagian dalam peran kerani. Bagi seorang *author*, "menulis" adalah kerja intransitive—*author* adalah orang yang secara radikal menyerapa *mengapa*-nya dunia dan *bagaimana menulis*." Sedangkan untuk seorang penuls, "menulis" adalah kata kerja transitif—dia menulis *sesuatu*. "Penulis menetapkan suatu tujuan (member bukti, menjelaskan, member arahan) dan memanfaatkan bahasa sekedar sebagai suatu alat, baginya, bahasa adalah pendukung *praxis*, bukan merupakan *praxis* itu sendiri. ... Bahasa dikembalikan kepada sifat-hakikatnya sebagai piranti komunikasi, suatu wahana 'pikiran'"[8]

Semuanya ini mungkin mengingatkan orang pada perempuan pengajar "penulisan kreatif" dalam Pictures from an Institution tulisan Randall James. Bu Profesor itu membagi orang menjadi dua, yaitu "pengarang" dan "orang (*people*)"; pengarang itu adalah orang dan orang bukanlah pengarang. Akan tetapi dalam antropologi sulit mengingkari fakta bahwa beberapa individu tertentu, apapun sebutan kita untuknya, meletakkan term wacana yang kemudian menjadi ruang gerak orang-orang lain—setidak-tidaknya untuk sementara waktu dan dengan gaya serta cara rekamnya sendiri-sendiri. Dalam term-term itulah seluruh subjek

---

[7] R. Barthes, "From Work to Teks" dalam Harari, *Textual Strategies,* hlm. 73—82.

[8] Barthes, "Authors and Writers", hlm. 187, 189.

kajian kita terdefinisikan; ini segera kelihatan jika kita memandangi rubric-rubrik konvensional dalam kehidupan akademis selama ini. Boas, Banedict, Malinowski, Radicleffe-Brown, Murdock, Evan-Pritchard, Griaule, Lévi-Strauss (sekedar daftar singkat, dari masa lampau, dan aneka ragam) tidak hanya mengacu pada karya-karya khusus dan tertentu (*Patterns of Culture, Social Culture*, atau *La Pansee Sauvage*), tetapi pada seluruh cara pendekatan antropologis terhadap hal-ihwal. Mereka itu menandai dan menetapkan lanskap intelektual serta membeda-bedakan bidang wacana. Oleh sebab itu, kita cenderung menjadikan nama belakang mereka itu sebagai kata sifat (antropologi *Boasian*, antropologi *Griauliste*) atau antropologi *Benedictine* dalam sarkasme Talcott Parson (dia sendiri disebut Barthes sebagai salah satu *auteur/ author* dalam sosiologi).

Pembedaan antara iauthor idan *writer*, atau antara pendiri kewacanaan dan penghasil teks dalam versi Foucault, tidaklah memiliki nilai instrinsik. Banyak dari "tulisan" dalam tradisi yang "diciptakan: orang lain dapat saja mengungguli sang model. Firth mungkin adalah antropolog Malinowskian terbaikk dan bukannya Malinowski sendiri. Sejauh ini Fortes sudah menelan pamor Radcliffe-Brown sehingga kita heran bagai mana mungkin Fortes menganggap Radcliffe-Brown guru dan panutannya. Kroeber sungguh-sungguh melakukan apa yang oleh Boas hanya bisa dijanjikan. Fenomena ini tidak juga terwadahi dengan baik dalam gagasan *gampang-gampangan* tentang "aliran" (*school*), seolah persoalannya adalah pembentukan kelompok layaknya sekumpulan ikan yang sama-sama berenang mengikuti benggolannya. Padahal, persoalannya adalah pembentukan *gagrak* (*genre*), gerak eksploitasi kemungkinan representasi yang baru saja tersingkap. Akhirnya, soalnya bukan pula pembenturan antara tipe-tipe yang murni dan absolut. Memang, Barthes menutup tulisannya *"Authors and Writers"* itu dengan

menyatakan bahwa tokoh literer yang karekteristik dari zaman ini adalah tipe “anak jadah blaster”, yaitu yang disebut *author-writer*. Yang dimaksudnya adalha intelektual profesional yang terjebak antara keinginan menciptakan struktur verbal yang `menyihir`(untuk memasuki apa yang disebut Barthes “teater bahasa”) dan keinginan yang mengkomunikasikan fakta serta gagasan, berjual-beli informasi, lalu memilih untuk mengutamakan salah satu keinginan itu. Aapa pun kemungkinan tolak-ukur kelayakan wacana kesastraan dan wacana keilmuan (yang agaknya akan tetap condong pada “bahasa sebagai *praxis*” dan/atau “bahasa sebagai sarana”), jelas bahwa antropologi tetep mengembang di tengah-tengah, seperti bagal hasil kawin silang kuda-keledai itu Sehubungan dengan “tanda tangan penulis”, posisi mengambang itu tercermin dalam pertanyaan seberapa jauh dan bagaimana caranya, penulis masuk kedalam teks. Secara kewacanaan, kengambangan itu tercermin pada persoalan seberapa imajinatifkah wacana itu, dan bbagaiman cara mengubah wacana yang imajinatif.

<<>>

Karena semua itu, hendak saya kemukakan disini empat tokoh yang sangat berbeda, yaitu Claude Lévi-Strauss, Edward Evan Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, dan Ruth Benedict. Apa pun hal lain yang mungkin dikatakan orang tentang mereka, jelas bahwa mereka *author* dalam pengertian sebagai pendiri kewacanaan. Mereka adaalah sarjana yang menandatangani teks mereka dengan tegas dan mantap, serta menegakkan panggung meraka masing-masing. Di panggung itu begitu banyak tokoh lain, yang lebih meyakinkan atau kurang meyakinkan, telah beraksi, sedang beraksi, dan pasti masih akan melanjutkan aksinya entah untuk berapa lama lagi.

Apa pun halnya, saya akan membahas contoh-contoh saya ini secara berbeda-beda. Ini tidak hanya karena keempatnya

memang berbeda (birokrat Paris, dosen Oxford, pengelana Polandia dan intelektual New York), tetapi karena ada hal-hal yang berbeda yang hendak saya kemukakan melalui pembahasan tentang mereka. Lévi-Strauss, yang saya bahas paling awal, meskipun di antara keempat tokoh itu dia adalah yang paling baru, paling kompleks, dan (dari segi kesastraan) palling radikal, membawa pembaca pada subjek kajian secara sangat cepat. Ini berlaku, khususnya jika kita, seperti yang saya lakukan, memusatkan perhatian pada bukunya yang istimewa, *Tristes Tropiques*. Watak tekstualis yang ekstrem dari buku ini mengedepankan kesastraannya pada setiap kesempatan, menggemakan berbagai gagrak kesastraan lain silih berganti, dan sulit deikategorikan sebagai apa pun kecuali dirinya sendiri. Dengan demikian, ia menjadi teks antropologi yang barangkali paling kuat mengacu pada kedirian penulisnya, yang paling tuntas dan lugas menyerap"mengapa"nya dunia ke dalam suatu "cara penulisan tertentu". Lebih lanjut, seperti keseluruhan karya Lévi-Strauss, hubungannya dengan "realitas budaya" (apa pun artinya itu) bersifat senjang, jauh, dan kabur lagi rumit, kalihatannya datang mendekat tapi ternyata mundur menjauh, sehingga konsepsi yang sudah mapan tentangsifat-hakikat etnografi menjadi dipertanyakan secara bermanfaat. Lévi-Strauss memang punya cara yang lain dari yang lain untuk "berada di sana". Aapa pun kemungkinan pendapat antropolog mengenai *Tristes Tropiques* (bahwa itu adalah dongeng yang bagus, penampakan serupa wahyu, atau salah satu contoh tentang sesatnya orang Prancis), hanya ada sedikit orang yang setidaknya agak terdekonstruksi setelah membacanya.

Evans-Pritchard tentu saja sangat berbeda: seprang pengarang (*author*) yang dengan gayanya, yang yakin, langsung, dan arsitektonis, berlian "terang benderang yang menyilaukan" itu seolah telah tercipta. Seotang etnografer-petualang, terlatih

sehingga enak saja berpindah-pindahdi dunia imperealis, selaku pengemat maupun pelaku, dia berkelanan untuk mengetahui segala seluk-beluk masyarakat puak, bahkan menjadikannya tampak seperti sebatang pohon berdahan-ranting atau sekandang ternak. Buku-buku yang dituliskan tak lain dan tak bukan adalah gambar-gambar dalam wujud paparan, sketsa kehidupan puak itu. Bahwa buku-buku itu kemudian menjadi sebagian dari teks yang paling memusingkan dari segenap antropologi yang ada, itu hanyalah menyaran bahwa dengan segala perniknya buku itu disusun dengan sama cerdiknya dengan karya-karya Lévi-Strauss, dan sama informative dan mencerahkan pula. George Macus dan Dick Cushman dalam mengulas eksperimen mutakhir dalam penulisan antropologi mengacu karya-karya Evans-Pritchard ini sebagai model dari apa yang mereka sebut "realism etnografis". Dikatakan sebagai teks yang termasuk paling memusingkan, karena buku-buku Evans-Pritchard ini terbaca secara berbeda-beda dan tak habis-habisnya diperdebatkan, dipandang sebagai ilmu tinggi atau seni tinggi, disanjung-puji sebagai karya klasik yang mapan atau dicerca sebagai eksperimen sempalan, ditunjuk sebagai contoh oleh filsuf atau dirayakan oleh ekolog.[9] Benda-benda nyata dan padat yang buyar mengebur ketika ditatap tajam-tajam tidaklah kalah memesona dengan benda-benda maya yang menjadi maujud; barangkali malah lebih meresahkan.

Perihal Malinowski, saya tidak banyak mempersoalkan orangnya, karena sudah terlalu banyak ditulis orang lain, tetapi lebih menyoroti karyanya. Jika kita gunakan terminologi Barthes, Malinowski adalah *author* dari observasi partisipasi, yakni penulisan etnografis yang bertolak dari "saya tidak hanya berada di sana; saya adalah salah seorang dari mereka; saya berbicara

[9] G. Marcus dan D. Cushman, "Ethnographies as Texts", dalam B. Siegel, (*ed*), *Annual Review of Anthropology,* Vol. II, (Palo, Alto, Calif: 1982), hlm. 25-69.

dengan suara mereka" (meskipun dia bukanlah yang pertama mempraktikannya, tak lebih dari misalnya novelis Joyce dengan kisahan *stream-of-consciousness* atau Cervantes dengan kisahan *picaresque*). Dengan itu, Malinowski menjadikan etnografi suatu soal interior penulis, soal pengujian diri dan transformasi diri, dan penulisan etnografis menjadi suatu bentuk pengungkapan diri. Macernya keyakinan-diri epistemologis (dan moral) yang dimulai dengan Malinowski ini (meskipun dari luar ia kelihatan demikian gagah), seperti tampak dari *Diary*-nya yang diterbitkan belakangan, kini menimbulkan kemacetan serupa dalam keyakinan-diri ekspositif, serta berakibat membanjirnya "obat penyembuh" secara panik dan kira-kira tanpa guna. Nada melankolis dalam "pendahuluan" Loring Danforth (Siapakah saya maka saya boleh mengatakan hal-hal ini, dengan hak apa, dan untuk maksud apa, serta bagaimana bisa saya dengan sejujurnya mengatakan hal-hal itu?) sekarang ini diperdengarkan secara sangat meluas, dalam berbagai bentuknya dan dengan intensitas berbeda-beda. Menuliskan etnografi "dari titik pandang warga pribumi" bagi Malinowski adalah dramatisasi dari harapannya untuk mencapai transendensi diri. Sedangkan bagi para ahli warisnya yang setia, itu menjadi dramatisasi dari ketakutan kalau-kalau mengelabuhi diri sendiri.

Ahirnya, dalam potret-potret skematis dan taksiran singkat Benedict, muncul dengan sangat gamblang satu segi lain dari sifat-hakikat penulisan antropologi yang *self-reflexive* (di mana saya;di mana mereka): bahwa penulisan tentang masyarakat lain selalu sekaligus merupakan semacam komentar pasemon (ibarat, sindiran) mengenai masyarakat si antropolog sendiri. Untuk seorang Amerika, membuat ringkasan dan kesimpulan tentang orang-orang Zuni, Kwakiutl, Dobu, atau Jepang sebagai keseluruhan yang utuh adalah sekaligus meringkas dan menyimpulkan tentang orang Amerika sebagai keseluruhan yang

utuh pula, memandangnya sama sempit-picik, sama eksotis, sama komik dan sama sewenangnya dengan para dukun tenung dan samurai. Relativisme Benedict yang masyhur itu tidak terutama merupakan posisi filosofis, yang mempertahankan secara sistematis, atau bahkan karenanya dipegang secara konsisten, tetapi merupakan hasil dari cara tertentu dalam menggambarkan pihak lain, yaitu dengan menyuruh berbagai keganjilan di tempat yang jauh, mempertanyakan asumsi yang adad di negeri dan masyarakat penulisnya sendiri.

"Berada di Sana" secara kepengarangan, yang terwujud nyata di halaman tulisan, selalu merupakan kiat yang pelaksanaannya sama sulitnya dengan kiat "berada di sana" secara personal, yang kebutuhan minimalnya nyaris tak lebih dari buking perjalanan dan izin mendarat. Dibutuhkan kerelaan menanggung kesepian hingga tingkat tertentu, pelanggaran privasi, dan ketidaknyamanan fisik; kesantaian menghadapi pertumbuhan yang ganjil dan demam yang tek terjelaskan; kemampuan berdiam diri terhadap pelecehan artistik, dan sejenis kesabaran yang sanggup menopang pencarian tanpa henti untuk menemukan jarum di timbunan jerami yang tak berhingga. Dan "berada di sana" secara kepengarangan menjadi semakin sulit saja sepanjang waktu. Keuntungan dari pergeseran setidaknya sebagian dari perhatian kita dari pesona kerja lapangan (yang sekian lama telah memperbudak kita) ke pesona kerja penulisan bukanlah hanya bahwa kesulitan itu menjadi lebih jelas kita pahami, melainkan juga bahwa kita lalu belajar membaca lebih jeli. Seratus lima belas tahun prosa yang lugas-dingin-hambar tanpa sentuhan sastra(jika kita hitung profesi kita ini mulao dari Tylor, sesuai konvensi selama ini) adalah masa yang sudah cukup panjang.

2

DUNIA DALAM SUATU TEKS

Cara Membaca 'Tristes Tropiques'

Kedatangan strukturalisme (ia tiba sebagai pemecahan teka-teki yang mendadak, ditawarkan dengan kehadiran yang meragukan) lebih banyak mengubah kesadaran antropologi mengenai dirinya sendiri ketimbang kesadarannya tentang subjek kajiannya. Apa pun yang terjadi dengan "arus perputaran perempuan", "mitem"(*mythemes*), "nalar biner" (*binary reason*), atau "sains tentang yang-konkret", kesadaran akan tingginya nilai intelektual sebagai yang dibawa oleh strukturakisme ke dalam antropologi dan terutama sekali etnografi (Lévi-Strauss pernah memproklamasikan di sinilah dia menemukan "kaidah segala penelitian") tidak akan lekas hilang. Sebelum itu disiplin ini telah merintis jalannya, di sana-sini, memasuki kehidupan budaya seluasnya: Eliot membaca Frazer; Engels membaca Morgan; Freud, sayangnya, membaca Atkinson; dan sekurang-kurangnya di Amerika Serikat-hampir setuap orang membaca Mead. Akan tetapi, yang tiada duanya adalah invasi besar-besaranoleh bidang-bidang yang berdekatan (kesusastraan, filsafat, teologi, sejarah, seni rupa, ilmu politik, psikiatri, linguistik dan bahkan beberapa bagian dari biologi dan matematika). Perubahan posisi yang begitu mendadak

itu, dari pinggiran ke sentral, membuat kita besar kepala, dan akibatnya-yang ironisnya tidak serta merta buruk---kira-kira saja akan permanen.

Meski begitu, yang sangat mencolok tentang segalanya ini ialah bahwa keberhasilan pencapaian itu pada intinya adalah keberhasilan retorika (jika kata ini digunakan dalam arti yang tidak terlali didekat-ketatkan). Yang menjadikan Lévi-Strauss pahlawan intelektual (demikianlah ia disebut oleh Susan Sontag yang menguasai dirinya mengurusi soal-soal begituan) bukanlah fakta yang aneh-aneh atau malahan penjelasan aneh-aneh yang dia kemukakan.[1] Yang menjadilan Lévi-Strauss tokoh besar ialah modus wacana yang diciptakannya untuk memapar fakta dan membungkai penjelasan itu.

Jika analisis-ulang atas cerita Oedipus agak dikesampingkan, di luar wilayah disiplin ini dampak dari temuan khusus antropologi strukturalis nyaris tidak sebanyak dampak fungsionalisme, kajian budaya dan kepribadian, atau evolusionisme sosial; bahkan makin banyak. Yang waktu itu mengubah pemikiran zaman, yang tak pernah dilakukan oleh yang lain-lain itu, adalah kesadaran bahwa telah muncul suatu bahasa baru yang dapat digunakan untuk membicarakan segala sesuatu, mulai dari mode busana perempuan (seperti dalam Le *Systeme de la mode* Roland Barthes) hingga neurologi (seperti dalam *The Quest for Mind* Howard Gardner) secara bermanfaat.[2] Suatu daur istilah (tanda, kode, transformasi, oposisi, pertukaran, komunikasi, metafor, metonimi, mite,... srtuktur) yang dipinjam dan digarap-ulang dari leksikon ilmu maupun seni, itulah tawaran berani dari Lévi-Strauss untuk mereka

---

[1] S. Sontag, "The Anthropologist as Hero", dalam S. Sontag, *Against Interpretation,* (New York 1961), hlm. 69-81.

[2] R. Barthes, *Le Systemede la mode* (paris: 1967); H. Gardner, *The Quest for Mind: Pieget Lévi-Strauss, and the Structuralist Movement,* (New York: 1973).

yang kurang atau sama sekali tidak berminat pada sistem pembagian Australia atau bentuk desa Bororo. Lebih dari segala sesuatu yang lain, dia membuka dan menyiapkan ruang imajinasi yang segera diserbu dan diduduki oleh segenerasi tokoh yang mencari lakon drama tempatnya bisa bermain.

Harus saya jelaskan lagi, khususnya sehubungan dengan keraguan saya tentang proyek strukturalis sebagai program penelitian, dan antipai saya terhadapnya sebagai fissafat pemikiran, bahwa sejak awal-awalnya konstruksi keseluruhan ranah wacana ini saya pandang sebagai prestasi yang mencengangkan dan memang patut bayak diperhatikan, seperti yang dilakukan orang selama ini. Lévi-Strauss jelas adalah salah seorang *author* tulen di bidang antropologi-jika orisinalitas adalah segalanya, barangkali dialah yang paling tulen. Bawa saya tidak tertarik untuk menulis dalam jalur tradisi yang diturunkannya, dan lebih suka dengan strategi yang tidak seambisius itu, adalah soal lain. Ketika saya mengatakan bahwa seseorang menulis dengan niat menciptakan dunia, itu bukanlah mendakwa, melainkan hanya menyatakan tempat orang itu.

Bagaimanapun, dari perspektif semacam inilah, yang apresiatif namun tidak terpengaruh untuk berubah, saya akan mendekati Lévi-Strauss sebagai *author-writer* menurut kategori dan peristilahan Barthes. Lévi-Strauss, atau karyanga, merupakan ilistrasi yang sangat jelas untuk proposisi bahwa pemisahan antara apa yang dikatakan dengan bagaimana yang menyatakannya-bentuk dipisahkan dengan isi, substansi dengan retorik, *l'ecrit* dengan *l'ecriture*-sama sama menyesatkannya dalam antropologi maupun dalam puisi, lukis, ataupun pidato politik. Penyelidikan tentang penyusunan suatu teks Lévi-Strauss, atau lebih tegasnya *Tristes Tropiques*, yaitu yang terbaik dari teks-teksnya yang lain dan paling memberikan kejelasan tentang seluruh karyanya, membawa kita kepada ketidakstabilan yang termasuk paling sulit

dalam apa yang dapat disebut sebagai strategi pembangunan teks (meminjam istilah dan gagasan linguis Alton Becker) dalam antropologi.[3]

Tentu saja nilai yang paling langsung dari pendekatan "kritik sastra" semacam itu terhadap Lévi-Strauss ialah bahwa dia sangat sulit dibaca; itu tidak hanya untuk orang-orang yang "sangat inggris", yang sangat tegas dan lugas, seperti kadang dikatakan orang. Kesulitan membaca Lévi-Strauss tidak hanya dalam pengertian yang sudah luas dikenal, yaitu bahwa prosanya yang bergaya hutan tropis yang kini masyhur itu membuat pembacanya gampang tersesatkan (dengan karakter yang mengucur seperti uap air, rimbun ditumbuhi citra yang kaya-raya, dan berbunga-bunga dengan tebaran kata yang asosiatif atau bermakna ganda, seperti *thoughts* dan *pansies*, *ways* dan *voices*, dan barangkali *tropes* dan *tropics* dalam teks yang sedang saya bicarakan sekarang ini). Kesulitan membaca Lévi-Strauss bersifat lebih mendalam dan serius hingga ke tingkat bahwa meskipun buku-bukunya kelihatan seperti karya tulis antropologis yang biasa-biasa saja (jika bunga-bunga stilistiknya dikesampingkan), atau malahan kadang mengesankan ketinggalan zaman hingga mirip reinkarnasi monografi *Bureau of American Ethnography*, kenyataannya tidaklah demikian. Buku-buku itu merupakan *genre* gagrak lain di bawah kolong langit ini. Jika *Tristes Tropiques* didekati dengan bekal kebiasaan yang terbentuk dari pengalaman pembaca *We, the Tikopia* atau *Patterns of Culture* atau bahkan *The Golden Bough* yang mungkin tampaknya merupakan model yang lebih baik, tetapi dalam kenyataannya justru lebih buruk, keadaannya kira-kira akan mirip tokoh perempuan dalam kartun Thurber yang

[3] A. Becker, "Text Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre", dalam A. Becker dan A. Yengoyan, (*eds.*), *The Imagination of Reality,* (Norwood, N.J.: 1979), hlm. 211—43.

menyimpulkan bahwa drama bersajak Macbeth karya William Shakespeare kurang bagus sebagai cerita detektif karena dari awl sudah ketahuan dengan jelas siapa pembunuhnya.

Akan tetapi, alasan utama untuk menyikapi Lévi-Strauss secara kesastraan bukanlah alasan eksegetis, strukturalisme untuk mudahnya, untuk mudahnya, melainkan karena karya-karyanya, dan paling utamanya *Tristes Tropiques,* adalah kasus-kasus yang bagus untuk melatih penyikapan tersebut.

Kebutaan dan kenaifan dalam soal membengun teks, yang di bab sebelum ini saya alamatkan pada profesi kita secara umum, jelas tidak berlaku lagi bagi Lévi-Strauss. Andaikata dia lebih sadar diri, dia tentu sudah melesat ketataran lebih tinggi lagi. Dalam seluruh antropologi, tidak ada karya yang lebih 'mandiri' (*self-referential,* dalam arti: dengan penuh kesengajaan mengacu pada ririnya sebagai artefak, sama seringnya dengan acuannya pada ihwal yang dibahasnya sendiri) daripada *Tristes Tropiques.* Inilah contoh klasik untuk suatu buku yang sebagian besar dari subjeknya adalah dirinya sendiri, yang maksud-kegunaannya adalah memaparkan, seandainya novel, apa yang fiksionalitasnya; seandainya lukisan, kegambarannya; seandainya tarian, bentuk dan tingkahnya, artinya menampilkan eksistensinya sebagai sesuatu yang direka, dibuat.

Jika orang membaca, misalnya saja, *The Tallensi* karya Meyer Fortes atau *The Nuer* tulisan E.E. Evans-Pritchard, dia dapat dan biasanya memang merasa seperti memandang tembus jendela Kristal ke realitas di luar sana. Piranti-pirantinya, goresan yang terjadi dalam pembuatannya, jejak-jejak sapuan cat, semuanya sedikit-banyaknya tidak tampak, sekurang-kurangnya oleh orang yang tidak teliti dan waspada. Dalam *Tristes Tropiques* (dan untuk hal tersebut dalam *La Pensee Sauvage* dan *Mythologiques* juga) piranti-piranti itu dikedepankan, ditunjuk, bahkan dibeberkan.

Lévi-Strauss tidak menghendaki pembacanya memandang menembus teksnya; dia ingin pembaca menyimak, menelusuri permukaan teksnya. Dan kalau pembaca pernah melakukan hal itu, terhadap karya penulis lain mana pun, dia akan sangat sulit memandang tembus teks lagi (sekurangnya dengan ketakacuhan epistemologis yang lama).

Akan tetapi . yang sangat penting adalah bahwa jija *Tristes Tropiques* didekati dar cara-pembangunan-teks, itu akan mengantar pada tafsir yang tidak standar terhadap karya Lévi-Strauss secara sendiri-sendiri maupun sebagai totalitas, yang sebagian terbesar belum terseingkap sampai sekarang. Atau jika dinyatakan dengan agak lebih tajam, kedua cara pendekatan karya yang biasa dilakukan dapat kita perhadapkan, kita imbanngi, dengan suatu pendekatan ketiga. Pendekatan ketiga ini akan menyajikan tampang yang berbeda dari karya tersebut sehingga menyebabkan (setidak-tidaknya secara tak langsung) strukturalisme tampak lain. Melacak dan menemukan berbagai strategi dari suatu buku yang begitu strategis bukanlah sekedar “kerja literer” itu adalah kerja revolusioner.

<<>>

Satu dari pendekatan yang biasa terhadap karya Lévi-Strauss sebagai suatu keseluruhan (yang lebih lazim, karena kelihatannya begitu sederhana dan akrab untuk orang barat yang historistik) ialah meninjaunya sebagai suatu perkembangan linier: pandangan yang telah didorong oleh Lévi-Strauss yang tersohor pada segala bentuk historisisme).

Pandangan itu seperti yang memang menjadi kecenderungan pandangan linear’ pada intinya adalah wawasab Whiggish. Kerja sang empu strukturalisme itu mulai dengan *Les Structures elementaries de la parente* di bidang yang paling standar dalam ranah antropologi, yaitu kekerabatan, dan disini berawal langkah-

langkah nyata yang gamang. Akan tetapi, hal ini redam teredam aktualitas sosial dari segalanya: pikiran yang ditenggelamkan dalam materialitas. Kemudian, konon, dalam *The Structure Study of Myth* dan dalam *Totemism*, karya Lévi-Strauss mulai merets bebas dari sengkarut embel-embel sosial sehingga lebih langsung tertuju pada pokok persoalan yang sebenarnya, yaitu peran dan permainan formal intelek manusia. Pendekatan ini kemudian dikodifikasikan, disistematisasikan, dan dijadiakn suatu sains yang mutlak-mutlakan, seperti Marxisme, geologi, dan psikoanalisis dalam *La Pensee sauvage;* dari situ karya itu dibawa pada kulminasi yang cemerlang dalam catatan empat jilid mengenai pikiran (*mind*) yang bercengkerama dengan leluasa di bidang-bidang citraannya sendiri, yaitu *Mythologiques.*

Akan terlalu melenceng jika disini kita melacak berbagai kesulitan pandangan terhadap karya Lévi-Strauss sebagai sesuatu yang menggambarkan kemunculan dari alam menjadi budaya, perilaku menjadi pemikiran, materi menjadi pikiran. Sesungguhnya itu hanya mungkin bika kita tidak terlalu ketat mencermati kronologi, atau, yang bahkan lebih penting, hubungan antarteks yang ternyata ada antara berbagai tulisan, terlepas dari runtutannya. *Les Structures elementaires* yang melacak transformasi logis di ruang-ruang geografis yang luas, dalam banyak hal lebih dekat dengan *Mythologiques* yang ditulis dua dasawarsa sebelumnya ketimbang dengan *La Pensee sauvage* (dengan dakwaan- dakwaan teoritisnya yang gagah, perangkat metodologinya, dan pertengkaran *Rive Aauche*), yang hanya diterbitkan setahun atau dua tahun sebelum *Mythologiques.* Salah satu dari buku Levi-Stauss yang paling baru, *La Voie des masques,* yang merupakan semacam koda bagi *Mythologiques*,baru diterbitkan sekitar tahun 1979 meskipun sudah disusun tahun 1943, sebelum bukunya yang pertama, *La Vie familiale et sociale des Indies Nambikwara.* Dan argument keseluruhannnya

sebetulnya sudah teringkas dengan gamblang dalam *The Structural Study of Myth* setebal sekitar 30 halaman, yang ditulis tahun 1950-an. Selebihnya adalah catatan kaki yang luar biasa panjangnya.

Masalah yang ditimbulkan oleh Whiggisme berkaitan dengan penulis seakronis Lévi-Strauss begitu mencolok jika mulai membahas kasus. Setiap buku Lévi-Strauss tidak langsung menuju pokok bahasannya, seperti momografi yang berawal pada awal dan berahkir pada akhir, tetapi melingkar, mengambang di atas pokok masalah itu seprti permenungan burung terbang, berjarak dan sendu. Oleh sebab itu, ada yang berpendapat bahwa pendekatan lain lebih menjanjikan. Pendekatan lain ini memandang karya Lévi-Strauss, setiap fasenya atau bahkan setiap karyanya, secara *rekursif,* sebagai pelatihan untuk menerapkan amatan strukturalis yang kostan, tak berubah-udah, atas sesuatu ranah kajian antropologis, semacam lampu senter raksasa yang menyorot memutar, mula-mula ke sudut gelap yang satu berpindah ke sudut gelap berikutnya.

Dalam cerita ini, Lévi-Strauss, dengan pendirian yang teguh, dan maksud yang pasti, mengocar-kacirkan satu per satu ideologi akademis yang menghambat jalur lintasannya. *Les Structures elementaries* menggarap kontroversi Warner/Radcliffe-Brown/ Murdock tentang kekerabatan, sehingga seluruh sumbu perselisihan pendapat antara mereka disingkirkan. *Totemism* menunggang-balikkan vulgarisasi Durkhemian dan Radcliffe-Brown tentangnya. *La pensee sauvage* menggoyang Sartre, epistemologi, dan gagasan mengenai sejarah. *Mythologiques*, memporak-porandakan dan menyusun-ulang, dalam gaya memantul-mantulkan, agenda pokok Boas/ Muller/ Frazer. Sementara itu, retorika argumennya pun berubah-ubah sesuai dengan arah putar roda perhatiannya. Retorika itu bergaya Mauss (manusia berkomunikasi lewat pemberian perempuan) dalam

karyanga tentang Australia-Asia Tenggara. Dalam *Totemism*, retorikanya berubah menjadi bergaya fungsional Inggris (kendati tanda-tandanya berubah, "bagus untuk dipikirkan dan bukannya bagus untuk dimakan"). Dlam *La pensee sauvage* retorikanya menjadi *trans-Maxist* dan sangat linguistis (*imagines mundi* dan metomini hewan). Sedangkan dalam *Methologiques* retorikanya adalah gabungan antara estetisme ("overtur", "koda", "aria sarang burung", "fuga panca indera", "kantata *opossum*") dan ensiklopedisme (ARAWAK sampai ZAPOTEC).

Di sini saya tidak akan menyinggung masalah-masalah yang muncul dari pendekatan ini. Dalam beberapa hal pendekatan ini lebih baik dari pada pendekatan pertama (sekurangnya, mitos tentang kemajuan-progres-dapat dihindarkan). Dalam hal-hal lain pendekatan ini lebih buruk (seturut pendapat saya, muskil kita tetapkan bahwa program strukturalis sejak tahun 1949 hingga 1979 memang sepenuhnya stabil, tanpa pergeseran sama sekali). Hal yang sangat penting adalah bahwa kedua pendekatan ini usulit mengakomodasi *Tristes Tropiques,* dan itu sudah tersaran dari kenyataan bahwa saya tidak menyebut-nyebut nama karya Lévi-Strauss yang satu ini dalam memaparkan kedua pendekatan itu. Jika ditinjau dengan pendekatan linier, kelihatannya *Tristes Tropiques* sekedar semacam rekreasi senam otak, bahkan sesuatu yang mempermalukan: suatu jeda berisi renungan dan agak sia-sia dalam perjalanan panjang kea rah kemurnian intelektif. Sedangkan jika didekati secara rekursif, ia sekedar ekspresi pribadi, keberlebihan yang sebaiknya tidak usah ditengok. Karena saya telah mengatakan bahwa *Tristes Tropiques* adalah karya kunci, pusat perputaran dari segala karya Lévi-Strauss, saya perlu mengambil arah yang berbeda.

Seturut pemikiran saya, karya Lévi-Strauss tidak disusun secara liniar, sebagai suatu progresi wawasan, dan tidak pula secar kuantum, yakni sebagai serangkaian reformulasi tanpa

kesinambungan mengenai suatu pandangan tunggal dan sudah tertetap. Alih-alih karya Levi-Srauss tersusun secara sentrifugal, katakanlah demikian. Saya pikir ada kemungkinan bagi kita, dan ada keuntungannnya pula, untuk memandang semua karya Lévi-Strauss, kecuali *Tristes Tropiques*, sebagai pembongkaran sebagian muatan dari *Tristes Tropiques* itu, yaitu perkembangan dari upaya khusus yang ada (sekurang-kurangnya sebagai embrio namun biasanya lebih matang dari itu) dalam tulisannya yang paling berlapis-lapis tersebut. Ini bahkan juga berlaku bagi karya-karya yang penerbitnya mendahului *Tristes Tropiques*.

Apakan wawasan telur kosmis *Tristes Tropiques* merukakan kata akhir mengenai pokok persoalan itu tentulah masih dapat diperdebatkan; tetapi saya pikir kita harus terlebih dahulu mengeksplorasinya. Jika dari segi penyusunan teks *Tristes Tropiques* dipandang sebagai *arch-text* yang dalam pengertian logis menghasilkan teks-teks lain, kita akan dapat memahami pemikiran Lévi-Strauss dengan lebih baik daripada jika kita memandangnya sebagai serangkaian progresi visi yang mengawang-awang atau sebagai tema statis dan obsesif yang diulang-ulang. (Meminjam kata-kata Steven, *Tristes Tropiques* ibarat *parakeet of parakeets that's above the forest of parakeet prevails/ a pip of life amid a mort of tails*-"parkit dari segala parkit yang berjaya atas serimba parkit lain, bulir benih kehidupan di tengah sekian banyak kematian").

<<>>

Dari tinjauan tersebut, catatan pertama tentang *Tristes Tropiques*, dan dalam pengertian tertentu sekaligus catatan terakhir, ialah bahwa karya itu sekaligus merupakan beberapa buku, sejumlah teks yang berbeda dan ditumpukkan berlapis-lapis sehingga memunculkan suatu pola keseluruhan, agak mirip *moiré* (Sejeenis kain sutera tang bagian atasnya seperti terlapis gelombang yang gilap, serupa permukaan air).

"Ditumpukkan" atau *superimpose* sebetulnya juga bukan kata yang tepat benar. Yang tersaji dalam *Tristes Tropiques* bukanlah penataan teks secara hierarkis, mulai dari yang permukaan hingga bagian yang lebih dalam, yang satu tersembunyi di bawah yang lain sehingga tafsir kita terbentuk selagi kita menembus makin dalam dengan membongkar lapisan demi lapisan. Yang kita hadapi adalah sejumlah teks yang muncul bersama, bersaing, dan bahkan kagang-akadeng salingg berinterferensi pada lapis atau tataran yang sama.

Buku itu boleh dikata merupakan analogi untuk citra Lévi-Strauss mengenai "pikiran konkret", yakni suatu gabungan yang sintaktis dari unsur-unsur yang lepas-lepas, yang dibentangkan horizontal di sepanjang apa yang disebut Roman Jakobson "bidang bersinggungan/kontiguitas", dan tidak merupakan hierarki paradigmatis dari unsure-unsur kontinu yang dipapar vertikal pada apa yang disebut Jakobson "bidang pemikiran/similaritas".[4] *Tristes Tropiques* adalah sebuah sajak formalis Rusia / Ceko yang ideal-tipikal: arti dibangun dengan memproyeksikan sumbu analog pergantian paradigm (yang disebut Jakobson"metafor") pada sumbu digital kombinasi sintaktis (yaitu "metonimi" versi Jakobson)". Kalau menggunakan ungkapan yang lebih biasa, dalam bahasa yang tidak terlalu khusus, *Tristes Tropiques* adalah aneka ragam teks yang tidak ada duanya: sejumlah buku dijejalkan sekaligus sehingga menghasilkan ...yah, nanti kita akan bicarakan lagi apa yang dihasilkannya. Sebelumnya, perlu diperiksa unsur-unsur komponennya, yaitu buku-buku tipis yang memancarkan isyarat-isyarat kuat untuk memasuki buku tebal ini.

Pertama, jelas bahwa *Tristes Tropiques* adalah buku perjalanan dalam suatu gagrak yang mudah dikenali, meski

---

[4] R. Jakobson, " Closing Statements: Lingustics and Poetics", dalam T. Sebeok, (*ed.*), *Style in Language* (Cambridge, Mass: 1960), hlm. 350—77.

dibagian pembukaannya yang masyhur itu tersirat sangkalan dari penulisnya. Aku sudak ke sini, sudah ke sana; aku melihat hal aneh ini dan itu; aku terkesima, bosan, kaget, penasaran, kecewa; panggungku terpampang, dan suatu saat di Amazon--—...semuanya itu menyampaikan pula amanat redam yang implicit ini: "apakah engkau tidak membayangkan seandainya waktu itu di sana bersamaku, atau tidakkah engkau berharap bisa melakukan hal yang sama?"

Suatu undangan memasuki impian tentang petualangan dan pelarian, dan bahkan memasuki impian itu sendiri. Sejauh yang diinginkannya, Lévi-Strauss dapat menjadi jawara dalam soal mendongengkan petualangan, cerita-cerita tentang anjing kapal, atau paparan mengenai camar-camar yang terbang berputaran di sekitar; tapi simaklah cerita tentang Fort de France ini:

> Ketika jam menunjukkan pukul dua lepas siang hari Forte de France adalah kota mati. Tidak ada tanda kehidupan di "alun-alun pusat" yang tepiannya berbentuk bulat telur itu, yang ditanami pepohonan palma dan meriap dengan ilalang liar-sepetak tana, demikianlah orang akan membatin, tempat seorang akan m eninggalkan sebuah patung Josephine Tascher de la Pagerie, kemudian Beauhamais. (Yang adalah Josephin-nya Napoleon tentu saja). Begitu orangtunisia itu dan saya mencatatkan diri di hotel yang kosong itu, masih tergoncang oleh kejadian-kejadian pagi harinya, kami menyewa mobil dan berangkat ke Lazaret, dengan maksud membesarkan hati teman-teman kami dan, yang lebih khusus, menghibur dua perempuan Jerman yang sempat membuat kami berpikir, di sepanjang perjalanan pelarian itu, bahwa mereka mau mengkhianati suami masing-masing begitu mereka sempat masdi dan memantas diri. Dari segi ini pun, soal Lazaret juga membikin kami kecewa.[5]

---

[5] C. Lévi-Strauss, *A World on the Wane,* terj. John Russell (New York: 1961) . hlm 31. Walaupun Lévi-Strauss lebih suka terjemahan Wightman (*Tristes Tropiques*, John, Doreen Weightman, penerjemah (Harmondsworth, Eng., 1976)), dan terjemahan itu agak lebih akurat, untuk sebagian besar saya akan menggunakan terjemahan Russell, yang saya pandang lebih daik dalam memindahkan nada Prancisnya ke

Penceritaan itu cukup kasar dan nakal, pas untuk dongeng rumpi pada malam hari tentang petualangan.

Atau lebih lanjut dengarkanlah dia menceritakan bagaimana mendekati Tupi-Kawahib melintasi dataran tinggi Amazon tengah:

> Saya meninggalkan Cuiba bulan Juni, dan sekarang September. Selama tiga bulan saya menggelandang di Dataran Tinggi itu, berkemah dengan orang-orang Indian, sementara hewan-hewan saya mengaso, atau terus-menerus nergerak dari satu titik ke titik berikutnya, sembari selalu bertanya-tanya sendiri akan sampai kemana semuanya ini. Sementara itu gerak bagal yang menghentak-hentak membikin bagian-bagian tertentu dari tunuh saya memar dan sakit sekali, tetapi juga terasa begitu biasa, seolah memar-menar dan nyeri itu bagian tetap dari anatomi tubuh saya dan saya akan merasa kehilangan jika keesokan harinya semua pulih. Kebosanan menengggelamkan petualangan. Selama berminggu-minggu sabana hampa yang itu-itu juga tergelar di depan saya—bumi-bumi yang begitu kerontang sehingga tumbuhan yang hidup sulit dibedakan dengan tonggak-tonggak mati yang menandai tempat yang belum lama digunakan seseorang untuk berkemah. Sedangkan sisa-sisa kebakaran semak yang menghitam, kelihatannya hanya menandai suatu titik kulminasi suatu kawasan di mana segala sesuatu cepat atau lambat dinsibkan hangus terbakar menjadi abu dan sisa arang.[6]

"My Life Among the Headhunters" atau "Two Years in Darkest Africa" kira-kira sama baiknya, atau sama buruknya, dengan nada percintaan bergaya Richard Burton/ T.E. Lawrence ini. Sebenarnya, ada referen-referen Prancis untuk hal ini yang akan lebih mengena. Budaya popular *haute vulgarization* Republik Ketiga dironai oleh hal semacam ini: *Voyages au Congo* karya Andrè Gide, kisah-kisah perjalanan romantic Pierre Loti yang dibaca dengan intens, atau bahkan tokoh 'priyayi' yang klasik

---

bahasa Inggris. Bagaimanapun juga, untuk setiap kutipan akan saya tunjukkan acuan terjemahan Weightman (di sini halaman 32) maupun karya aslinya *Tristes Tropiques* (Paris, 1955), untuk kutipan ini halaman 17).

[6] Russell, hlm. 313, (Weightman, hlm. 419; buku asli, hlm. 341).

seperti Andrè Malraux (sekurang-kurangnya dari fase penulisan Timur Jauh-nya yang arkeologis itu) agaknya merupakan prototipe sikap dan gaya yang diadopsi Lévi-Strauss di sini. Upaya sistematis untuk menghubungkan *Tristes Tropiques* dengan nsastra perjalanan Prancis yang dianggap direaksi dan ditentang Lévi-Strauss, padahal sebenarnya direinkarnasi atau bagkan dieksploitasi olehnya, mungkin banyak bisa membantu melihat persoalannya.

Bagaimanapun juga, apa pun modelnya, citra pejalan yang tahan banting, yang menanggung perjalanan berat tetapi dirinya sangat *penuh minat*, selalu muncul di buku ini. Hal ini memperkaitkan uraian Lévi-Strauss dengan sejenis kesadaran sosial (yang pada dasarnya vulgar, meskipun tidak dalam artian buruk yang tendensius) yang tidak pernah didukung oleh sang *normalien* yang hampir klasik ini (meskipun dengan pilihan sendiri ia bukanlah *normalien* yang sesungguhnya, seperti yang dinyatakannya dengan cermat dalam *Tristes Tropiques*). Dan memang sepanjang kariernya Lévi-Strauss banyak mengambil jarak terhadap kesadaran sosial sejenis itu.

Yang kedua, betapa pun janggal kalihatannya, buki ini adalah sebuah etnografi. Etnografi yang kontroversial barangkali, dan agak terlalu terfokus. Tetapi pose etnografernya yang selalu ditegaskan berulang-ulang, sebagaiman posisi turisnya selalu disangkal dan disangkal, tidak pernah absen dari buku ini. Hal ini sering menjadi terdengar ngotot dan nyaring melengking, serta agak pekat:

> Walhasil, yang kita dapati adalah campuran antara profesi dan upaya yang ambigu, terombang-ambing antara miosi dan pengungsian; keduanya sama-sama terngiang, tetapi selaludapat dikenali sebagai yang satu atau yang lainnya. Di temngah ini semua, antropologi mendapat tempat yang sangat menguntungkan. Antropologi merupakan alternatif kedua (yakni "pengungsian") dalam bentuk paling ekstrem. Etnografer, sambil sama sekali tidak menanggalkan

> kemanusiannya sendiri, berusaha keras mengenal dan menaksir sesamanya dari titik pandang paling tinggi, laluasa dan berjarak: hanya dengan cara inilah antropolog dapat membuat abstraksi ihwal dan peristiwa khusus dalam suatu perbedaan tertentu. Kondisi kehidupan dan pekerjaannya memutus pertaliannya dengan kelompoknya sendiri untuk waktu yang panjang; dan antropolog sendiri mengalami semacam ketercerabutan kronis dari kebrutalan perubahan lingkungan yang dihadapinya. Antropoloh tidak pernah "krasan" di mana pun: secara psikologis, dia merupakan manusia yang selalu teramputasi. Bersama dengan musik dan matematika, antropologi adalah salah satu dari sedikit panggilan hidup yang sebenar-benarnya; dan antropolog mungkin saja telah menyadarinya sebelum belajar antropologi.[7]

Sang antropolog, sebagai yang muncul di sini, bertualang ketempat yang orang-orang ciut nyali tidak berani mendatanginya, dan merasuk ke dalam wujud-wujud kehidupan yang hanya merek adapat membacanya. Nada bicara demikian pun terdengar tak putus-putusnya sepanjang buku ini. (mereka yang nyalinya kecil itu adalah teman sang antropolog, yaitu para intelektual kafe di Paris, para elit "anggrek" dari daerah Prancis di Sào Paolo, para mahasiswa Brazil yang picik dan hanya mengejar kebaruan, dan anda sekalian, wahai ahli kimia, filsu, atau sejarawan kesenian, yang tersesat dalam laboratorium, kamar studi, atau museum). Mistikkerja lapangan yang dibangun oleh Malinowski dan diproklamasikan oleh Mead menemukan puncak idealismenya di sini, justru dalam diri seseorang yang belum berapa banyak melakukan kerja lapangan dan menolak otoritas eksperiensial kerja lapangan ituu sebagai sekadar "filsafatnya pelayan toko" (pseperti dilakukannya dalam *Tristes Tropiques*).

Akan tetapi, berbeda dengan teks perjalanannya (yang dalam kewajarannya sebagai teks demikian sekedar mengemukakan runtutan: ini, lalu itu, lalu anu), teks etnografinya memiliki suatu tesis. Tesis itu telah digeluti Lévi-Strauss selama sekutar

---

[7] Russell, hlm. 58, (Weightman, hlm. 66-67; buku asli, hlm. 46-47).

seperempat abad, yaitu "kumpulan adat-kebiasaan suatu masyarakat selalu mempunyai gaya tersendiri yang khusus; kumpulan adat kebiasaan itu membentk system". "Overtur" (pembukaan) dan "koda" (penutup) dalam *Mythologiques* barang kali merupakan pernyataan yang lebih kuat, "The Structural Study of Myth", mungkin adalah pernyataan yang lebih sistematis, dan bab ke empat dari *Totemism* boleh jadi adalah pernyataan yang lebih jernih. Tetapi Lévi-Strauss belum pernah mampu merumuskan "Strukturalisme" (dengan "S" besar) dengan begitu rapi seperti yang sanggup dilakukannya dalam *Tristes Tropiques*.[8]

> Kumpulan adat-kebiasaan masyarakat selalu memiliki raya tersendiri yang khusus; adat-kebiasaan itu membentuk system. Saya yakin bahwa banyaknya sistem itu tidak tak berhingga, dan bahwa manusia (dalam bermain, dalam mimpinya, atau pasa saat-saat berhayal melenceng/ delusi) tidak pernah mencipta secara mutlak; yang dapat dilakukan manusia hanyalah memilih kombinasi-kombinasi tertentu dari perangkat gagasan yang susunannya bisa diubag-ubah, dirangkai ulang. Untuk ini orang harus menginventarisasi semua adat-kebiasaan yang telah dipatuhi olehnya sendiri atau oleh orang lain, adat-kebiasaan yang tergambarkan dalam mitologi, adat-kebiadaan yang diungkap oleh anak-anak maupun orang dewasa dalam berbagai permainan. Impian-impian individu, entah dia sehat atau sakit, harus diperhitungkan pula. Dengan kesemuanya ini orang ahkirnya dapat membuat semacam bagan periodik unsure-unsur, yang analog dengan yang telah disusun Mendelier. Dalam bahan ini, semua dat-kebiasaan, yang nyata ataupun sekedar kemungkinan, dikelompokkan menurut jenisnya dan yang harus kita lakukan tnggal mengenali manakan di antara adat kebiasaan itu yang seturut faktanya, telah diadopsi oleh masyarakat.[9]

Yang ketiga, di samping berita perjalanan (*travelogue*) dan etnografi, buku ini adalah juga teks filsafat. Tidak hanya dalam

---

[8] Sesungguhnya, sejalan dengan argument saya bahwa kronologi penerbitan dapat menyesatkan sebagai panduan dalam melacak perkembangan gagasan Lévi-Strauss, formulasi *Tristes Tropiques* bertumpu pada makalah-makalah yang sudah diterbitkan pada tahun 1942.

[9] Russell, hlm. 160, (Weightman, hlm. 229; buku asli, hlm. 183).

pengertian bahwa buku ini menyajiakan refleksi dan flamboyant (semacam "pandang-memandang yang saling memanfaatkan dalam kebisuan dengan seekor kucing") dan sarat dengan ucapan-ucapan yang kabur maknanya ("Marxisme dan Buddhisme melakukan hal yang sama, tetapi pada tataran yang berbeda"). Buku ini adalah teks filsafat dalam pengertian akademis karena membahas (dengan cukup gigih) suatu isu sentral dalam pemikiran Barat, yaitu fodasi alamiah masyarakat manusia. Lévi-Strauss tidak hanya berharap dapat menemukan Kontrak Sosial dengan Rousseau dalam kondisinya yang hidup dan aktif si Amazon yang paling pelosok (sehingga dengan demikian menentang teori tentang asal-mula sosialitas, seperti *primal parricide* dari Freud atau konvensionalitas Hume). Lévi-Strauss mengira memang sesungguhnya, dan secara harfiah, menemukannya di kalangan orang-orang Nambikwara;

> Bukti dan petunjuk darl Nambikwara, pertama-tama, bertentangan dengan teori sosiologi kuno, yang sementara dibangkit-bangkitkan kembali oleh para psikoanalisis, yang menyatakan bahea pimpinan/ kepala suku primitive berasal dari ayah simbolis. ... ingin rasanya saya menunjukkan betapa jelas, dalam hal ini, antropologi kontemporer mendukung tesis *philosophes* abad ke delapan belas. Tidak syah bahwa skema Rousseau berbeda dengan relasi kontrak-semu yang terjalin antara pemimpin suku dengn warga kelompoknya. Yang ada dalam gagasan Rousseau adalah fenomena lain yang cukup berbeda, yakni individu melepaskan otonominya sendiri demi kepentingan kemauan kolektif. Meskipun demikian memang benar nahwa Rousseau dan rekan-rekan sezamannya memperlihatkan intuisi sosiologis yang tajam tatkala menyadari bahwa sikap dan unsur-unsur budaya sebagai yang termaktub dalam kata "kontrak" dan kesepakatan bukanlah bentukan sekunder seprti dinyatakan oleh lawan-lawan mereka (dan khususnya Hume): hal-hal itu adalah bahan primer kehidupan sosial, dan mustahil dibayangkan suatu bentuk organisasi sosial yang tidak mengandung hal-hal tersebut.[10]

[10] Russell, hlm. 308, (Weightman, hlm. 313-314; buku asli, hlm. 336). Lebih lanjut tentang tema ini dalam karya Lévi-Strauss seumumnya, lihat C. Geertz, "The Cerebral Savage", dalam C. Geertz, *The Interpretation of Cultures,* (New York: 1973), hlm. 345-359.

Lévi-Strauss tidak hanya berpikir telah menemukan Kontrak Sosial dalam keadaan hidup dan aktif (pernyataannya ini ada miripnya dengan orang yang mengatakan telah menemukan negeri yang menyimpan *idea*-nya atau *Noumena*-nya Kant). Dia ingin memulihkan kehormatan model *Societè naissante* dari Rousseau yang memandang apa yang kini kita sebut neolitik\ sebagai, mengutip Rousseau, *un juste milieu entre l'indolence d'ètat primitif et la pètulant activitè de notre amour propre* ("wilayah tengah antara kemalas-lungkrahan keadaan primitif dan kegiatan yang menggebu-gebu yang terpicukan dalam diri kita oleh *amour propre* kita). Sebaiknya memang kita tidak usah meninggalkan jagat itu, yang sekarang perlu kita rekonstruksi, dan yang bisa kita rekonstruksikan karena model Rousseau itu kekal dan universal.[11] Dengan mengenal masyarakat lain, kita dapat mengembil jarak terhadap masyarakat kita sendiri dan membangun atas dasar suatu ideal yang berada di luar ruang dan waktu, suatu tata kemasyarakatan yang rasional yang di dalam—kata Lévi-Strauss—manusia dapat hidup.

Maka, sampailah kita pada segi yang lain dari *Tristes Tropiques*, yakni sebagai suatu tulisan reformis. Sudah sangat banyak tulisan yang menghujat Barat untuk dampak yang ditimbulkannya pada masyarakat Non-Barat, tetapi hanya sedikit(betapa pun radikal penulisnya) yang kesengitan dan kekuatannyasebanding demngan *Tristes Tropiques*-nya Lévi-Strauss. Lévi-Strauss menjadi Franz Fanon kedengaran santun dan bersahabat yang ditunggang-langgangkan meronai pemandangan seputar Salo Paolo; cercaan mengenai botol-botol bir kosonng dan kaleng-kaleng yangdibuang berserakan; dan kebencian sengit pada peradaban industri yang terus menyusup kemana-mana: tidak perlulah ungkapan-ungkapan seperti itu dikutip-kutip lagi

[11] Russell, hlm. 390, (Weightman, hlm. 315; buku asli, hlm. 313).

di sini. Yang perlu diperhatikan adalah bahwa ungkapan-ungkapan itu berkait dengan warna yang khas dalam pemikiran reformis abad kesembilan belas dan awal anad ke dua puluh, yang paling terwakili di Prancis oleh Flaubert, di Jerman oleh Nietsche, dan oleh Arnold dan Ruskin atau Pater di Inggris. Warna pemikiran itu mereaksi banyak hal dari kehidupan modern dengan kemuakkan yang pada hakikatnya bersifat estetis tetapi yang diangkat, atau pokoknya dialihkan, ke tataran normal.. rasa tidak tenang yang ditransformasikan.

Sekedar untuk memperlihatkan bahwa hal itu adalah suatu tema yang beraku umum untuk semua karya Lévi-Strauss, saya akan mengutip sebagian komentarnya mengenai kota-kota besar di Dunia Ketiga yang dipaparkannya sebagai suatu keseluruhan. (Penggalan ini, yang dalam terjemahannya jelas-jelas disadur hingga mengacu pada kota-kota besar di India, sebetulnya terdapat dalam *Tristes Tropoques* namun dalam versi terjemahan Russell termasuk yang dihilangkan): "Sampah, promiskuitas, kesemrawutan, kontak fisik, reruntuhan, gubuk kumuh, tinja, lumpur, kelembapan dan ruap dahan, kotoran binatang, kencing, racun, sekresi, isak-tangis—segala yang mendorong pengorganisasian peradaban urban (Eropa) demi pertahanan kita terhadapnya kita bina pertahanan dengan biaya dan pengorbanan besar—kesemua hasil-samping dari ko-habitasi itu, di sini (di Dunia Ketiga) tidak pernah menggariskan betas persebaran (kehidupan urban). Kebalikannya, hal-hal tersebut menjadi seting wajar yang harus dimiliki oleh daerah jika ingin lestari".[12]

Dan jahatnya, tentu saja, ialah bahwa kami orang Barat inilah yang telah melakukannya, entah karena rakus dan sepak terjang

[12] Saya tidak dapat membenahi dan menempatkan penggalan dari tulisan Lévi-Strauss dalam bahasa Inggris. Itu terdapat dalam Weightman pada halaman 168; dalam tulisan asli pada halaman 132.

tak terpuji atau sekedar alpa, dan tidak peka. Kami orang baratlah yang telah melemparkan, seperti dikatakannya dalam *Tristes Tropiques*, kotoran ke wajah manusia-manusia lain di dunia, yang kini melanjutkan dengan menimpukkannya kembali ke wajah kami.

Sebagai suatu risalah reformis, *Tristes Tropiques* adalah letupan yang lebih berupa kemuakan estetis ketimbang amarah moralistis. (inilah suatu hal yang membedakannya dengan Sartre yang lebih khawatir dengan dominasi ketimbang penghinaan). Seperti kemuakan Swift, kemuakan sosial yang mendalam dari Lévi-Strauss tampaknya timbul dari kemuakan yang lebih mendalam lagi pada hal-hal fisik dan biologis. Radikalisme Lévi-Strauss tidak bercorak politis tetapi inderawi.

Yang kelima, dan terakhir, *Tristes Tropiques* adalah sejenis teks sastra simbolis dan memang dimaksudkan demikian oleh penulisnya (ini sebenarnya telah diingatkan oleh James Boon tentang karya Lévi-Strauss umumnya, dalam kajian yang diabaikan orang, *From Symbolism to Structuralism*),[13] jadi merupaakan penerapan wawasan *symboliste* pada budaya primitif: Mallarmè di Amerika Selatan.

Hal ini lebih kentara dalam teks bahasa Prancisnya, tetapi tetapi pada beberapa tempat demikian tegas sehingga masih terbawa den tercermin pula dalam terjemahan bahasa Inggrisnya:

> I see these predilection [to see space and time in qualitative terms, and so on] as a form of wisdom which primitive peoples put simultaneously into practice; the madness lies rather in out modern wish to go against them. Primitive people attained quickly and easily to a peace of mind which we strive for at the cost of innumerable rebuffs and irritations. We should do better to accept the true conditions of our human experience and realize that it is not within our power to emancipate

[13] J. Boon, *From Symbolism to Structuralism*: *Lévi-Strauss and Literary Tradition,* (Oxford: 1972).

> ourselves completely from either its structure or its natural rhythms. Space has values peculiar to itself, just as sound and scents have their colors and feelings their weight. The search of correspondences of this short is not poet's game or a department of mystification, as people have dares to say Rimbaud's Sonnet des Voyelles; that's sonnet is now indispensable to the student of language who knows the basis, not of the color of phenomena, for this varies with each individual, but of the relation which unites one phenomenon to another and comprises a little gamut of possibilities. These correspondences offer the scholar an entirely new terrain, and one my still have rinch yields to offer. If fish can make an aesthetic distinction between smells in terms of light and dark, and bees classify the strength of light—just so should the work of the painter, the poet, and the composer and the myths and symbol of primitive Man appear to us: if not as a superior form of knowledge, at any rate as the most fundamental form of knowledge, and the only one that we all have in common.[14]

"Saya melihat kecenderungan-kecenderungannya ini (untuk memandang ruang dan waktu secara kualitatif, dan seterusnya) sebagai suatu nebtuk kearifan yang dipraktikkan secara simultan oleh masyarakat-masyarakat primitif; kegilaannya justru terletak pada keinginan modern kita untuk menentangnya. Orang-orang primitive dengan mudah dan cepat dapat mencapai ketenangan batin yang dengan susah-payah kita coba raih dengan segala keterpentalan dan segala frustasi yang tak terbilang banyaknya. Tentunya akan lebih baik jika kita menerima kondisi sejati dari pengalaman manusiawi kita dan menyadari bahwa adalah di luar kekuasaan kita untuk memerdekakan diri sendiri sepenuhnya dari struktur maupun irama alami pengalaman manusiawi itu. Ruang memiliki nilai khas dan khusus yang hanya miliknya, sebagaimana suara dan aroma mempunyai warna dan perasaan mempunyai bobot. Mencari perkaitan semacam ini bukanlah permainan penyair atau bagian dari mistifikasi, seperti yang pernah berani dikatakan orang tentang *Sonnet de Voyelles* karya penyair

[14] Russell, hlm. 126—127, (Weightman, hlm. 153—154; buku asli, hlm. 121).

Rimbaud. Soneta Rimbaud itu kiki sangat penting untuk pendaras bahasa yang mempunyai basis relasi yang mempersatukan fenomena satu dan fenomena yang lain dengan menyediakan suatu lingkup kemungkinan yang terbatas, dan tidak sekedar mengetahui basis warna fenomena, karena ini berbeda-beda dari individu satu ke individu lain. perkaitan ini menyediakan lahan yang sepenuhnya baru untuk pengkajian yang mungkin akan memberikan hasil melimpah ruah. Jika ikan dapat membedakan bau secara estetis sebagai terang dan gelap, dan lebah membeda-bedakan kekuatan sinar sebagai bobot (baginya kegelapan adalah berat, dan sinar terang adalah ringan) seharusnya demikian pulalah karya pelukis, penyair dan komponis serta lambang-lambang manusia primitive bagi kita: jika bukan suatu bentuk pengetahuan yang sama di antara kita semua".

Dan dalam nada yang sama dia melanjutkan dengan sesuatu yang nantimenjadi nada pokok dalam *Mythologiques*. "Kota besar selama ini sering diibaratkan sebagai simfoni dan sajak; dan perbandingan ini saya pandang sebagai perbandingan yang sangat wajar: dalam kenyataannya kesemuanya itu adalah benda-benda yang mempunyai sifat-hakikat yang sama ... sesuatu yang dihidupi dan sesuatu yang diimpikan."[15] (Kelihatannya kota-kota besar yang disebutnya itu berbeda dengan kota-kota besar yang penuh wabah mematikan yang barusan kita lihat sebelum ini. Dan memang sekelumit lirisisme dan diikuti dengan kecaman atas kecaman kota-kota kecil Brazilia, kali ini karena kota-kota kecil itu merupakan hasil dari "keputusan ... para insinyur dan para investor" dan bukannnya dari pertumbuhan spontan, seperti sajak atau simfoni-tidak melodius, sumbang, dengan kata lain kakofoni mekanis yang dihasilkan oleh "para modern" yang tidak peka nada).

[15] Russell, hlm. 127, (Weightman, hlm. 154; buku asli, hlm. 122).

Bahwa Lévi-Strauss berkepentingan menempatkan diri dan teksnya dalam tradisi kesusastraan yang ditegakkan oleh Baudelaire, Mallarmè, Rimbaud, dan khususnya Proust—sungguh pun sejauh yang bisa saya ketahui, dan tidak pernah menyebut tokoh ini dalam *Tristes Tropiques*—jelas kelihatan dari cara dia menulis, apa yang dia tulis, apa yang kira-kira ungin dilakukannya, yaitu melakukan decoding, memulihkan daya kekuatan utuk menggunakan citraan inderawi di alam piker neolitik. Pada salah satu matranya, *Tristes Tropiques* merupakan rekaman suatu mentalitas simbolis yang berkiprah di hutan-hutan serta sabana Amazon. Lévi-Strauss menegaskan bahwa mentalitas itu tidak hanya dimiliki oleh orang-orang Indian, tetapi juga olehnya sendiri:

> Brazil maupun Amerika Selatan tidak banyak berarti bagi saya pada waktu itu. Tetapi masih dapat saya lihat dalam setiap detail, citra-citra yang terbentuk dalam pikiran saya, sebagai tanggapan terhadap saran yang tak terduga ini (yakni bahwa dia pergike sana). Negeri-negeri tropis dalam pandangan saya pada waktu itu, pastilah sepenuhnya merupakan kebalikan dari negeri kita sendiri, dan nama antipoda bagi saya terasa lebih kaya dan sekaligus lebih orisinal daripada derivasi harfiahnya. Pastilah saya tercengang jika mendengarkan orang mengatakan bahwa, segala spesies apakah itu hewan atau tumbuhan, dapat kelihatan sama di kedua belahan bumi. Setiap hewan, setiap pohon, setiap helaian rumput, pastilah sepenuhnya berbeda dan segera mengistaratkan ... watak tropisnya. Ketika itu Brazil saya gambarkan sebagai sekian banyak daun tumbuhan Palma yang menyeriap dan ruwet, dengan kilasan pemandangan arsitektural yang agakk aneh di kejauhan, serta aroma wewangian bakar yang menyusup kemana-mana. Rincian perkaitan dengan indera penciuman ini saya kira ditimbulkan oleh kesadaran saya yang tidak saya insafi mengenai asonansi antara kata Brèsil ("Brazil") dan grèsiller (bunyi desis yang sibarengi asap, seperti ketika air menetes di atas permukaan logam panas). Sebanyak apa pun pengalaman yang saya peroleh sesudahnya ... tidak dapat mencegah pikiran saya untuk tetap memikirkan Brazil sebagai aroma bakaran.

> Kini ketika seya menengok kembali, citra-citra tersebut kelihatannya tidak sepenuhnya begitu sewenang. Sudah saya ketahui bahwa kebenaran sesuatu situasu tertentu tidak mudah ditangkap dengan

> pengamatan sehari-hari seperti pemurnian yang sabat dan terpatah-patah yang barang kali telah diimbaukan untuk saya waktu itu dengan aroma bakaran dengan makna/gagasannya yang rancu dan samar-samar itu. Aroma itu membawa, boleh jadi, suatu ajaran yang simbolis yang waktu itu belum mampu saya rumuskan dengan jelas. Eksplorasi lebih merupakan pekerjaan menggali di bawah permukaan daripada menjelajahi bidang liputan: penggal-penggal landscape yang kebetulan, comotan adegan kehidupan sesaat, refleksi yang tertangkap selagi terbang—hal-hal itu sendiri kemungkinan kita untuk memahami dan menafsirkan cakrawala yang jika tidak demikian tidak menawarkan apa-apa kepada kita.[16]

Buku ini merupakan catatan suatu mentalitas simbolis (Prancis) yang bertemu muka dengan berbagai mentalitas simbolis lain (Bororo, Caduveo, Nambikwara) dan mencoba menembus koherensi yang secara keseluruhan bersifat interior dari mentalitas simbolis lain itu. Hal itu dilakukan dalam rangka menemukan dalam berbagai mentalitas simbolis lain itu replikasi mentalitas simbolis Prancis tasi, yakni "bentuk paling fundamental" pemikiran.

Seperti saya katakan, kutipannya harus lebih panjang lagi untuk dapat mengungkapkan hal ini sepenuhnya: penekatan pada kemiripan antara ingatan, puisi, musik, mite, dan impian; gagasan mengenai suatu *sauvage sense-language* universal yang setengah terpendam dalam diri setiap orang (dan lebih dalam lagi terpendam dalam diri kita yang telah meninggalkan *societe naissante* ketimbang dalam diri warga masyarakat primitif); dan wawasan dunia-tertutup tentang arti yang muncul dalam kesemuanya itu. *Tristes Tropiques* adalah *A la recherché du temps perdu* dan Un *Coup de dès*-nya Lévi-Strauss dan minta dibaca sebagai demikian: bagian dari upaya simbolis untuk mengorkestrasi berbagai citra segar dan langsung menjadi tanda absolut. Rata-rata antropolog

[16] Russell, hlm. 49-50, (Weightman, hlm. 55-56; buku asli, hlm. 37-38).

standar, Inggris maupun Amerika, tidak mempunyai bekal yang bagus untuk melakukan hal itu, dan jelas kepingin melakukannya.

< <> >

Demikianlah: Sutau buku perjalanan, bahkan sebuah panduan wisata, kendati ketinggalan zaman seperrti ranah tropis itu sendiri. Sebuah laporan etnografi, yang mendirikan suati *scienza nuova*, ilmu pengetahuan baru yang lain lagi. Suatu risalah filsafati yang coba merehabilitasi Rousseau, Kontrak Sosial, dan hikmah kehidupan yang tenang dan toleran. Suatu traktat reformis yang menyerang ekspansionisme Eropa berdasarkan alasan estetis. Dan suatu karya sastra, yang menjadi contoh penjelas serta pemacu suatu prinsip kesastraan. ... Kesemuanya itu dipasanhg berjejer-jejer seperti gambar-gambar di suatu pameran, yang interaksinya menghasilkan ... apa persisnya? Ibaratnya kain sutera, lalu kesan motif tumpang-tindih apakah yang muncul?

Menurut hemat saya, dan ini kiranya tidak mengagetkan, yang muncul ialah suatu mite.[17] Bentuk keseluruhan yang dihasilkan oleh kocokan sintaksis dan metonimi dari berbagai jenis teks inilah suatu kisah ekspedisi: keberangkatan dari pantau-pantai yang sudah dikenal, yang membosankan, yang membosankan, yang—anehnya—mengancam; perjalanan, dengan berbagai petualangan, memasuki dunia lain yang lebih gelap, yang penuh dengan berbagai bayang-bayang dan penampakkan ganjil; misteri yang memuncak, pihak lain yang absolut, yang terampas dan yang kabur, terjumpa nun jauh di pedalaman *sertao*; kepulangan kerumah untuk menceritakan kisah-kisah, secara agak arif dan sendu, juga agak letih dan galau, kepada orang-orang yang tidak faham dan yang selama itu tetap tinggal di rumah tanpa petualangan.

---

[17] Tentang hal ini saya mengembangkan bahasan lebih lengkapdalam "The Cerebral Savage", jadi saya di sini sekedar mengulangi pernyataan itu.

Hal ini, yaitu mitos Antropolog-selaku-pencari, tentu saja dapat pula dilihat sebagai teks lain yang secara metonimi terkaitkan, bersanding dengan teks-teks lainnya; makna keseluruhan terletak pada gaya strukturalis yang baik dalam merangkai-rangkai (jadi dengan ambiguitas strukturalis yang cerdik), tidak pada bagian-bagian yang dirangkai itu. Akan tetapi yang jelas adalah bahwa pada tahun-tahun setelah *Tristes Tropiques* (atau lebih tepatnya setelah menempuh pengalaman yang tentu saja mendahukui semua tulisannya), Lévi-Strauss mencurahkan dirinya untuk menulis suatu mitos tentang mitos guna mencapai sesuatu yang ahirnya gagal diraih untuk pengalaman langsung yang diungkap dalan *Tristes Tropiques*. Lévi-Strauss ingin merangkum berbagai tipe-teks itu ke dalam suatu struktur tunggal, suatu "logika mitos" yang dalam dirinya sendiri merupakan contoh dari subjeknya sehingga mengungkap asas-asas kehidupan sosial, dan lebih dari itu, asas-asas eksistendi manusia itu sendiri.

Jika dilihat secara begini, keseluruhan himpunan karya sistematis Lévi-Strauss akan tampak sebagai wicara panjang, yang di dalamnya teks-teks terpisah dari *Tristes Tropiques* saling diperkaitkan lagi dan lagi dalam aneka ragam hubungan sintaktis. Jika dalam pengertian tertentu teks-mitos itu dapat dikatakan muncul dari konglomerasi yang adalah *Tristes Tropiques,* dan mendominasi gagasan keseluruhan yang tergubah dari situ, kemunculannya ialah sebagai semacam "sintaktisnya-sintaktis", yakni bentuk rangkuman yang cukup abstrak untukk dapat mempresentasikan (lebih tepatntnya membawahi) keseluruhan. Inilah mengapa sebabnya Lévi-Strauss memandang mite, musik, dan matematika sebagai uangkapan paling langsung mengenai realitas, dan hanya pengkajian ihwal-ihwal itu saja lah yang merupakan kerja dan karir yang sebenar-benarnya. Semuanya ini berahir, sebatas dapat dikatakan berahir, pada suatu metsfisika

formalis mengenai ada (*being*), yang tidak pernah dinyatakan namun selalu diindikasikan, tidak pernah diuraikan secara tertulis tetapi selau dipajang dan dipertunjukkan.

Akan tetapi, soal ini akan membawa kita melangkah terlalu jauh, yaitu menksir doktrin Lévi-Strauss, bukannya menyelidiki strategi wacananya, sehingga tidak dapat dilakukan di sini.[18]Soal yang penting, sejauh menyangkut antropologi selaku pengarang, karya dan kehidupan, pembangunan teks, dan seterusnya, adalah bahea "berada di sana" telah dipresentasikan secara sangat khas dan menonjol dalam *Tristes Tropiques*, dan, sebagai akibatnya, hubungan antara teks-pengacu den dunia-teracu direpresentasikan secara sama khasnya (representasi itu sesungguhnya dalam bentuk inverse).

Untuk menyatakannya secara kasar, tetapi bukannya tidak akurat, Lévi-Strauss mengemukakan bahwa jenis "berada di sana" yang langsung dan begitu personal, diasosiasikan sengan antropolog Inggris dan Amerika, dalam hakikatnya mustahil: itu kebohongan atau penipuan diri sendiri yang kekanak-kanakan. Gagasan mengenai kesinambungan antara pengalaman dan realitas, sebagai dianyatakan sejak awal dalam *Tristes Tropiques*, adalah keliru: "tidak ada kontinuitas dalam perlintasan antara keduanya. ... Untuk sampai pada realitas kita pertama-tama harus menolak pengalaman, meskipun kemudian kita boleh dan mungkin dapat memadukannya dalam suatu sintesis objektif yang di situ sentimentalitas (dari bahasa Prancis, *sentimentalité* yang mengandung arti "kesadaran", "sensibilitas", "subjektivitas",

[18] Meskipun jelslah merupakan bagian dari argument saya(intinya, bahkan) bahwa relasi antara *ars intellegendi*, seni dan kiat pemahaman dengan *ars explicandi*, seni dan kiat prestasi, adalah demikian eratnya dalam antropologi sehingga dapat dipanndang pada dasarnya tak terpisahkan. Maka melihat *Tistes Tropiques* sebagai suatu citra tentang argument yang terkandung dalam karya itu berarti merevisii wawasan kita tentang apakah "argument" itu.

"perasaan") memainkan perasaan apa pun. ... Misi (kita) ... adalah memahami Ada (*Being*) dalam hubungannya dengan dirinya sendiri, dan bukan hubungannya dengan diri kita masing-masing".[19]

Namun yang sangat menarik ialah bahwa pandangan ini, yang sampai menjadi semacam "iman" bahwa "primitif" akan terpahami sebaik-baiknya tidak dengan upaya mendekatkan diri secara personal kepada mereka agar dapat berbagi dan bersama hidup dengan mereka, tetapi dengan menggarap berbagai ungkapan kultural mereka menjadi pola abstrak relasi, tersaji dalam *Tristes Tropiques* sebagai sesuatu yang muncul dari pengalaman klimaks yang bercorak wahyu (atau anti-wahya), yaitu ahir pengenalannya yang gersang dan kandas. Ketika, akhirnya, dia berhasil sampai pada masyarakat primitifnya yang terakhir, yang sudah demikian lama dia cari-cari, yaitu masyarakay Tupi-Kawahub yang "belum tersentuh", dia temukan bahwa mereka tidak terjangkau:

> Saya ingin mencapai batas-batas terjauh masyarakat primitif; mungkin orang mengira harapan keinginan itu sudah terkabul, kini setelah saya berada di tengah para Indian yang menawan yang tidak pernah dilihat oleh orang kulit putih lain sebelumnya dan yang barangkali tidak akan pernah terlihat lagi. Setelah perjalanan yang indah menghulu sungai saya temukan kelompok itu. Sayang! Mereka terlalu primitif. … Andaikan saja waktu itu saya sukses menebak seperti apakah mereka, maka mereka akan menjadi tidak aneh dan asing lagi, dan barang kali saya lebih baik tetap tinggal saja di desa saya. Atau jika, sebagai yang terjadi dalam kasus ini, mereka tetap aneh dan asing, itu tidak ada gunanya bagi saya. Sebabnya, bahkan untuk mengetri apa yang menjadikan keanehan itu dan keasingan itu pun saya tidak mampu. Antara kedua ekstrem ini, instansi ambigu apakah yang memberikan kita (antropolog) permaafan yang memungkinkan kita hidup? Siapakah yang sesungguhnya korban pembingungan yang diciptaian dalam pikiran pembaca oleh amatan yang diperlanjut cukup jauh sehingga menjadi logis, dapat dinalar, dan kemudian dihentikan di tengah jalan

[19] Russell, hlm. 62, (Weightman, hlm71; buku asli, hlm. 50).

> karena menimbulkan kejutan dalam diri manusia yang sama belaka dengan manusia yang memandang adat-kebiasaan seperti itu wajar dan niscaya? Pembaca yang percaya pada kita, ataukah kita sendiri...?[20]

Jawab untuk pertanyaan retoris ini, sudah barang tentu, ialah kedua-duanya: pembaca menjadi kornan kerena mempercayai dan memandang hormat pada antropolog sebagai orang yang memiliki jenis pengalaman yang dalam, kenyataannya tidak dipunyainyua; antropolognya pun korban karena ia menganganken seolah memiliki pengalaman itu dan bahwa pemilikan pengalaman itulah yang memberikan otoritas untuk bicara. Menyelami asas-asas peri kehidupan yang kelihatan aneh—"berada di sana" dalam pengertian umum—tidaklah dapat dilakuakn dengan pelarutan diri secara personal. Satu-satunya cara melakukannnya ialah menggarap produk cultural (mitos, kesenian, ritual, atau apa pun yang menjadikan peri kehidupan tertentu menjadi tampak asing dan aneh) sebagai subjek analis universal meredam aspek kedekatan dan ke-langsung-an sehingga meredam keanehan dan keasingan pula.[21]

Dan dengan ini kita sampai, ahirnya dan dengan panjang berliku, pada cirri khas seluruh karya Lévi-Strauss, yang seolah hampit riap orang yang beurusan cepat atau lambat akan dikomentarkan: suasana mengekang diri yang di abstrakkan. "Mengambil jarak", "tertutup", "dingin","berat dan sesak", "melulu

---

[20] Di sini yang saya gunakan ialah terjemahan Weightman (hlm. 436—37), karena sedikit lebih jelas daripada terjemahan Russell (hlm. 327; buku asli, hlm. 365-57).

[21] Ungkapan yang lebih jelas dan lebih mutakhir tentang ambivalensi Lévi-Strauss mengenai menghampiri-menghampiri masyarakat-masyarakat lain terlalu dekat dan dapat dilihat dalam C. Lévi-Strauss, *The View from Afar*. (New Tork: 1985), khususnya pengentar bab pertama. Untuk telaah tentang beberapa dari implikasi moral dari sikap demikian, lihat C, Geertz, The Use of Diversity", dalam S. McMurrin, (*ed*.), *The Tanner Lectures on Human Values,* Vol. VII, (Cambridge, Eng.: 1986), hlm. 253—57.

kerja otak". Semua julukan untuk mencandra segala jenis ansolutisme literer tertudingkan kepadanya. Tidak memotret berbagai peri kehidupan dan tidak pula mengimbau ingatan tentangnya, tidak menafsir dan tidak pula menjelaskannya, tetapi lebih bersifar menyusun dan menyusun-ulang bahan-bahan peninggalan peri kehidupan itu menjadi sistem hubungan yang formal, buku Lévi-Strauss seolah berada di balik kaca, sebagai wavana yang menyegel diri sendiri yang kesitulah harimau, air mani, dan daging busuk boleh masuk menjadi oposisi, inversi, isomorfisme.

Amanat terahir *Tristes Tropiques*, dan gubahan gagasan yang terurai dari situ, ialah bahwa teks antropologi, seperti mitos dan memoar, tidak cenderung ada dan hidup demi dunia; kecetidak cenderung ada dan hidup demi dunia; kecenderungan yang lebih besar adalah bahwa dunia hidup dan ada demi teks itu.

3
PERTUNJUKAN *SLIDE*

Transparansi Afrika dari Evans-Pritchard

Ada surar tertentu yang sangat mudah dititu-tirukan, entah untuk mengejekk atau menaikkan gengsi sosial, tetapi nyaris mustahil dicandra karena infleksianya begitu khusus, pelantunannya begitu tepat dan begitu tak lazim. Barangkali yang dapat diajukan sebagai contoh adalah cara orang Indian Timur berbicara bahasa Inggris; begitu pula suara Humphrey Bogart dan Louis Amstrong atau Franklin Roosevelt. Mereka *ngendon* dalam ingatan auditif kita.: sekali dengar, muskil lupa. Di antara suara-suara demikian dan yang telah menjadi penting untuk antropologi, *Oxbridge Senior Common Room* sejauh ini adalah yang terutama, dan pakar yang terbesar di sini ialah Sir Edward Evan Evans-Pritchard: "E-P".

Karena begitu sulit dicirikan, terutama sebagai suatu gaya tulisan (untuk mengomentarinya, kata sifat seperti "yakin", "jernih", "cermat", "kepala dingin", "wajar", "superior", "santai informal" tidak akan mengena), perlu disajikan kutipan secukupnya dari tulisan itu untuk memperlihatkan kejernihannya yang tidak alang-kepalang. Hampir sembarang baris dalam tulisan E-P, yang dari gaya termasuk salah seorang penulis paling

homogeny di dunia selama ini, sudah akan memadai akan maksud tersebut. Mulai dengan baris pemnukaan karya besarnya yang pertama, tahun 1937, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande/* Tenung, Ramalan, dan Mejik di kalangan suku Azande ("jika saya seperti berlarut-larut menunda penerbitan monografi tentang budaya Zande, harap dimaklumi bahwa saya telah berudaha sebaik-baiknya menuliskan catatan pendahuluan dan parsial tentang adat kebiasaan Zande dalam waktu-waktu sela di anrata ekspedisi-ekspedisi saya"), sampai yang penghabisan dari karya terahirnya, tahun1956, *Nuer Religion/* agama orang Nuer("pada titik ini teolog mengungguli antropolog").[1] Tetapi saya tidak akan mengutip dari tulisan antropologisnya yang jumlahnya lebih dari 350 judul, termasuk lima karya besarnya. Alih-alih saya akan mengajak pembaca memasuki dunia prosanya melalui intisari yang agak luas dari tulisanny yang menyempal, tidak masu kategori, dan tidak banyak diperhatikan orang, yaitu ketika dia menggambarkan kegiatannya dalam pasukan non regular di Sudan pada babakan awal Perang Dunia Kedua. Tulisan yang saya maksud itu ialah "Operation on the Akobo and Gila Rivers, 1940-41", diterbitkan dalam *The Army Quarterly*, suatu jurnal militer Inggris, tahun 1973, tahun terakhir kehidupannya.[2]

Ini saya lakukan tidak dalam rangka beraneh-aneh atau melucu; tidak juga untuk menelanjanginya sebagai orang bermental colonial (kalau soal itu sudah jelas, dan bahkan secara menantang)—biarlah orang yang menulis secara terbebas dari

---

[1] E.E. Evans-Pritchard, *Wirchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (Oxford: 1937), hlm 1; *Nuer Religion*, (New York: 1956), hlm. 322.

[2] E.E. Evans-Pritchard, "Operation on the Akobo and Gila Rivers, 1940—1941", The Army Quarterly, 103, No.4, (Juli 1973), hlm. 1—10, pembahasan umum mengenai hubungan yang agak rumit antara Evanz-Pritchard dan pemerintah Inggris dan di Sudan sejak 1928, terhadap P.H. Jonson, "Evanz-Pritchard, the Nuer, and the Sudan Civil Service", African Affairs, 81, (1982), hlm. 231—246.

imajinasi zamannya menjadi orang pertama yang mlempar batu merajam dia. Tulisan tersebut yang panjang seluruhnya sekitar sembilan halaman cetak, saya rujuk karena boleh dikatakan memperagakan semua cirri dari cara E-P berwacana dalam suatu teks yang hanya sekilas menyinggung argumen substantif dan metodologisnya selaku antropolog. Banyak mirip dengan *Tristes Tropiques* bagi Lévi-Strauss (meski kedua wacana itu berbesa secara radikal hampir di setiap segi yang memungkinkan perbedaan, termasuk nilai pentingnya menurut tolak ukur umum, yang satu sangat penting dan yang lain sepele), "Operation on the Akobo" menyajikan gambaran mernas mengenai batas wacana E-P yang, sebagaimana batas wacana tiap penulis, merupakan batas dari dunianya (jika kitamengikuti pemikiran Wittgenstein).

Tetapi apologi mudah saja khususnya untuk dosa yang belum dilakuakan; marilah kita segera mulai E-P, ketika itu berusia 37 tahun dan berada di pertengahan perjallanan, dalam karir maupun kehidupan, ditugaskan, demikian menurut mayor-jendral yang memberikan pengantar tulisan tentang Akobo itu kepada public pembaca militer, di bagian-bagian paling tak dikenal dari wilayanh yang kala itu merupakan batas antara teritori yang diduduki Itali, dan teritori yang di kuasai Inggris di Afrika timur. Letaknya 600 mil selatan Khartum, 200 mill di utara danau Rudolp, 500 mill sebelah barat Adis Ababa. Dalam kalimat-kalimat pembukaannya, E-P mengemukakan dengan singkat dan cepat seperti kebiasaannya bagaimana hal itu terjadi:

> Barangkali saya harus mulai dengan menjelaskan bagaimana Saya harus mulai dengan menjelaskan bagaimana saya terjebak dalam kejadian-kejadian yang saya paparkan. Ketika perang meletus saya bekerja sebagai dosen di Universitas Oxford dan berusaha bergabung dengan Welsh Guards. Resimen itu menerima saya, tetapi Universitas menvegah saya mengikuti pelatihan dengan alasan—yang menurut saya tidak berdasar—bahwa saya mempunyai "pekerjaan cadangan". Maka saya pergi ke Sudan dengan dalih meneruskan Riset Etnografi

> saya di tempat itu, dan setiba di sana bergabung dengan pasukan bantuan pertahanan Sudan. Ini lah setepatnya yang ingin dan dapat saya lakukan, karena waktu itu saya sudah pernah meneliti di Sudan selatan selama beberapa tahun dan lancar berbicara beberapa dari bahasa-bahasa yang ada di sana termasuk bahasa Nuer dan Anoak (hlm.2).

Dia sebelumnya sudah pernah "berada di sana" secara unik dan etnografis, dan ketika dia di sana lagi, maka keahliannya segera ikut berbicara:

> Kapten Lesslie (perwira dari Royal Scots yang menjabat panglima di sector itu, yang seperti sempat di terangkan oleh E-P tidak banyak dia pedulikan). Menempatkan saya di dalam pasukan gila (nama tempat; Penerts.), dengan perintah berpatrolidi sungai Akobo bagian hulu dan mengawasi daerah siki Anuak dan Adongo, karena waktu itu tidak ada yang tahu apa yang sedang terjadi di sana. Perlu saya jelaskan di sini ... bahwa Anuak adalah suku nelotis, jumlah warganya 3500 orang, menrrut kisaran kasar, hidup di sepanjang sungai-sungai di Sudan dan di Etiopoa mereka hampir sepenuhnya hanya hidup dari bertani karena (alat Tsetse tidak memungkinkan mereka memelihara ternak di sebagian besar negeri mereka. Suku ini memiliki institusi sosial-politik yang agak rumuit, dan perlu di sebut disini adalah bahwa di bagian timur negeri mereka tempat berlangsungnya operasi kecil yang akan dipeperkan nanti, ada seorang raja yang memegang kekuasaan tertinggi selama dia masih dapat mempertahankan lambang-lambang kerajaan. Jika ada bangsawan di anbtara warga suku itu, menyerangnya dan menegurnya lambang-lambang itu dari dia, maka mahkota berpindak ke penyerang itu. Negeri otang Anuak itu terpencil dan sulit dicapai dan boleh dikatakan belum pernah dikuasai dan diperintah ... kecuali sebata nama, yaitu oleh pemeruntah Inggris di Mesir ... atau oleh pemerintah Etiopia, dan rauyat disini gemar perang yang bebas (hlm.2)

Tiba, melapor, dokumen dan rekomendasi di tunjukkan, dia ambil persenjataan dan menghimpun pasukan pribumnya, serta segera meninggalkan para kapten di lapangan upacara menuju kawasan hutan belukar yang bebas merdeka.

> Di Akobo saya diserahi senapan dari model abad silam amunisi 50 putaran per senapan dan diperintahkan untuk merekrut suatu pasukan

> non regular yang terdiri atas orang-orang Anuak. Saya mengembil 7 orang di antara warga Anuak setempat karena mereka saya kenal secara pribai, meskipun saya kurang yakin mereka akan mau lama menyertai saya. Saya putuskan untuk merekrut kedelapan anggota lainya dari kalangan warga anuak di timur karena mereka mengenal wilayah operasi kami nantinya lebih punya kesadaran untuk disiplin dari pada Anuak setempat dan tidak sepenuhnya mengabaikan pandangan orang yang waktu itu adalah raja Anuak ... untungnya semua orang anuak dapat mengggunakan senapan dan mereka penembak yang lumayan jitu jika jaraknya sangat dekat, dan mereka tidak menolak kehidupan di luar perkotaan. Dengan kekuatan sekecil itu segalanya jelas bergantung pada mobilitas dan kerja intelegen yang baik. Kami hampr selalu bergerak pada malam hari sebagi mana kebiasaan anuak dalam berperang. Banyak keuntungan yang saya petik dari pengalaman saya menjelajahi negeri ini sebelimnya ... dan juga mengenal masyarakat dan bahasanya. Intruksi-intruksi dari atasan saya tafsirkan secara sangat bebas (hlm.2—3).

Orang Inggris yang antropolog sekaligus, E-P—Firth di Tikopia –langsung menemui raja itu (meskipun waktu itu musim penghujan dan jalur yang ditempuhnya sebagian besar terendam air). Raja itu sangat senang bertemu dia, "karena dia semuanya berfikir orang Italia akan berpengaruh oleh kerabat dan pesaingnya ... yang tinggal di Etiopia untk menyerangnya dan merekrut lambang-lambang kerajaan Anuak (hlm.3).E-P merekrut delapan "pemuda" dari rumah raja itu termasuk saudara lelaki raja, yang nantinya menjadi raja, dan mulai bergerak melaksanakan "operasi kecil"-nya:

> (Tanggal 6 November) saya bertopal bersama pasukan yang terdiri atas 15 orang Anuak itu ke Akobo hulu. Kami menempuh rawa-rawa dan rumputan tinggi dengan amat sulit. Saya disambut hangat oleh penduduk di dusun-dusun dan di hulu sungai karena mereka masih ingat betul kepada saya yang pernah perkunjung kesana sebelumnya [kami berniat] untuk kembali ke hilir pada hari berikutnya, tetapi lalu kami diketahui bahwa ada regu-jaga kecil dari pasukan Boma di Ukwaa. Saya kirimkan pesan ke sana, menyampaikan bahwa saya bermaksud berkunjung pada hari berikutnya, namun telah lama setelah pesan itu terkirim saya terma keterangan intelegen bahwa sebiah pasukan Italia

> sedang bergerak mendekati Ukwaa untuk menyerang regu-jaga itu sehingga saya segera meninggalkan desa itu dan tiba di tempat yang ada di seberang sungai sekitar temngah malam. Informasi dari regu-jaga ittu, yang kemudian dikonfirmasi oleh sumber-sumber italia, adalah bawa suatu kekuatan terdiri atas tentara non regular prinumi yang cukup banyak di antara regular Somalia dipimpin dua perwira Italia, kekuatannya barang kali sekitar 200 orang, berada agak di luar desa itu dekat bukit karang bernama Abula yang merupakn penanda yang masyhur untuk wilayah Anuak. Saya perintahkan regu-jaga itu untuk meng evakuasii Ukwaa dan bergabung dengan sayaditepian sungai yang masuk wilayah Sudan. (hlm.3).

Semula dia berusaha menjebak dan menyergap kekuatan italia itu kedua ratus orang itu semuanya, dan , ketika itu gagal, dan mengguntingnya selagi kekuatan itu bergerak mondar-madir sepanjang tepi sungai di seberang sana, dan sering berbaku tembak. Karena bosan dan letih dengan ini, "pasukan Italia mengirim pesan bahwa jika kami tidak angkat kaki mereka akan menyerang kami. Saya kirim jawaban yang tepat." Sebagian terbesar dari pasukan Italia itu kemudian bertolak untuk kembali ke pangkalannya, meninggalkan sebuah detasemen berkekuatan sekitar 30 orang di tepian Akobo, yang segera diserbu oleh E-P bersama pasukannya yang berkekuatan 15 orang. "Terjadilah banyak tembakan senapan yang gencar dan serabutan dan dari pihak Italia tembakan senapan mesin dan lemparan granat tangan, dengan hasil keseluruhan jatuhnya satu korban di pihak Italia. Mereka melaporkan ini sebagai suatu peristiwa kontak senjata yang penting. Mereka segera berkemas ... dan kami tidak pernah melihat mereka lagi" (hlm. 4).

Karena pasukannya kehabisan tenaga setelah terus-menerus bergerak di medan yang sulit di bawah guyuran hujan, sementara mereka kurang makan, dan E-P sendiri terserang demam, dia berhenti dan berkemah di tepian sungai itu. Ini menjadi sutu jeda kegiatan operasi yang bertepatan dengan jeda dalam narasinya selagi E-P merenungkan dan mencandra cirri dan watak anak buahnya serta cara E-P memimpin mereka:

> Di sini dapat saya kemukakan sifat-sifat orang Anuak sebagai pelempur. Mereka sebagai pemberani, tetapi mudah menjadi beringas serta memasang badan secara tidak perlu. Mereka suka menembak dengan senapan yang dipinggang dan waktu menembak dengan posisi senapan di bahu tidak menggunakan pengincar, sehingga untuk melakukan penyergapan yang berhasil mereka perlu dibawa langsung berhadapan dengan lawan dan biarlah mereka menembak dari jarak yang sangat dekat. Mereka harus dipimpin. Mereka mau mengikuti anda kemanapun juga dan tidak akan kabur meninggalkan anda begitu menghadapi keadaan buruk, tetapi mereka tidak dapat berjalan tanpa anda. Saya ketahui pula bahwa saya harus berkonsultasi dengan mereka sebelum, melakukan suatu tindakan dan saya perlu memimpin mereka dengan contoh dan bukan komando, karena mereka orang-orang tegar dan sulit serta berkepala batu. Saya perhatikan bahwa jika setelah berbincang tentang rancangan tindakan yang saya tawarkan tidak disetujui mereka, saya tetap dapat melaksanakannya dengan cara terus menjalankannya cara sendiri operasi itu, dan ahirnya nanti semua akan mengikuti (hlm.4).

Begitu sembuh, E-P ingin membawa pasukan kecilnya , yang kini anggotanya bertambah menjadi 2 lusin, untuk mengepung dan menawan pasukan Italia—berkekuatan beberapa ratus orang—di markas mereka di Agenga, untuk "melontarkan gengsi mereka di sekitar sungai Gila". ("saya yakin bagwa Agenga kdapat jatuh dengan serangan mendadak tanpa banyak korban tewas"). Tetapi Lesslie melarangnya, mengoirimkan beberapa polosi infanteri Anuak kepada E-P sebagai "kompensasi untuk kekecewaan saya". Beberapa hari setelah itu, beberapa warha Anuak setempat memberi tahu E-P bahwa sekitar 30 orang dari Agenga dipimpin oleh seorang perwira NCO Etiopia telah memasuku sebuah desa yang berdekatan:

> Kelihatannya inilah kesempatan sangat baik yang tidak boleh disia-siakan. Saya perintahkan anak buah Anuak saya untuk mulai menyerang desa itu dari arah darat sementara saya den pasukan polisi—infanteri bergerak naik mendekatinya dari arah sungai. Lawan mendapatkan keuntangan dengan memanfaatkan barikade yang ada di desa itu dan mereka di bantu oleh populasi Anuak disitu. Anak buag Anuak saya memancing perhatian dan tembakan lawan yang

> memungkinkan polisi dan saya mendekati desa tanpa ketakutan. Setelah itu, anak buah Anuak saya begerak memutari desa untuk bergabung dengan kami melakukan serangan frontal. Kami merangkak di bewah terpaan tembakan yang bertubi-tubi tetapi ngawur, sampai kami berada pada jarak sangat dekat dengan lawan. Beberapa dari anak buah Anuak saya memasuki desa itu dan menembaki rumah-rumah gubuk di situ dan dalam kekacauan yang terjadi ... dengan cepat kami menang posisi. Kami mulai melepaskan tembakan ke lawan pukul 7.30 pagi dan hanya dalam waktu tiga jam berhasil menguasai desa itu. Korban di pihak lawan ialah delapan tewas dan dua cidera. Tidak ada korban di pihak kami. Pasukan Italia melaporkan pasukan mereka diserang oleh 50 (tentara kolonial) dan 250 orang Anuak. ... Jatuhnya desa itu ketangan kami memberikan kepada gengsi italia di wilayah Anuak, di tempat inilah, mereka paling kuat, dan membesarkan hati pendukung kami di kalanga orang Anuak, khususnya karena dalam pertempuran antara sesame orang Anuak sendiri yang menjadi tujuan penting ialah merebut desa dari pihak yang mempertahankannya dan merusak desa itu, seperti yanmg telah kami lakukan (hlm. 4—5).

Saya tidak akan mengikuti kisah petualangan E-P lebih lanjut, meskipun pesona hitam-putih—berwarnanya menyebabkan saya sulit menolaknya. Nadanya, dan inilah yang saya uber tentunya sudah menjadi jells, dan saya hanya akan menyebabkan, secara cepat dan patah-patah, beberapa kutipan lain yang tidak saling berhubungan, yang mengungkapkan pandangannya tentang orang Anuak dari E-P sendiri di tengah-tengah mereka. Ini agar kita mendapat gambaran yang bulat dan utuh karena yang kita hadapi sekarang persisnya adalah memang ini: *Images Afriques*,citra Afrika.

Demikianlah, tentang ketidak mampuan orang Italia untuk memperoleh informasi dari orang Anuak (padahal orang italia telah mendengar bahwa orang Inggris, "Udier Uscian" ["nama Anuak saya ialah Odier wa Cang"] berada di wilayah itu tetapi tidak dapat mengetahui apa pun tentang dirinya):

> Lesslie dan saya tidak seiya-sekata tentang cara terbaik menyerang pos itu. Oranbg Anuak, yang pandangannya saya ungkapkan, memandang tindakan itu sulit mecapai hasil yang digarap, tetapi

> mungkin akan sukses jika kami mendekati posisi lawan pada malam hari dan menyerang ketika fajar, yang ditingkatkan waktu pertempuran mulai terjadi. Lesslie ingin bertindak dengan lebih mengikuti taktik text-book dan menyerang ketika hari sudah terang. Karena dialah yang pegang komando, kami terpaksa bertindak dengan cara lain (hlm. 8).

Ini, tentu saja, berahir buruk, dan orang-orang Anuak, " yang memprotes dengan keras", di perintahkan untuk mundur. Bagian-bagian tengah "di mana tidak ada perwira Inggris yang memimpin orang-orang Anuak itu ... lari lintang—pukang", dan pihak Inggris terkepung. " tanpa orang-oarang Anuak itu, saya piker kami semua sudah hilang, tetapi denmgan mengikuti panduan mereka kami lari masuk padang rumput memanjang dan jauh dari sungai dan membaea teman-teman kami yang luka-luka [meloloskan diri]"(hlm. 8.). Lesslie sendiri tewas terbunuh tak lama kemudian, demikian didampaikan demikian pada pembaca dalam satu kalimat. Tetapi pasukan Italia ahirnya tersepu ke luar dari wilayah Akobo—Gila, dan E-P, yang letih dan menderita karena lkuka-luka yang tak kunjung sembuh, dipindahkan (bertentangan dengan keinginannya dan dengan berjalan 6 pekan menyusuru sungai Gila kea rah hulu) ke wilayah Etiopoa untuk memamerkan dominasi Inggris:"intruksi yang saya terima adalah memamerkan sehingga saya putuskan untuk melakukannya dalam arti yang sangat harfiyah. Barisan saya berjalan di belakanng bendera inggis yang di pasang pada puncak tiang, yang dipancangkan di semua desa tempat kami berkemah" (hlm.10).

Orang-orang, seperti biasanya, senang melihatnya di mana pun E-P berada kecuali di desa yang pernah digunakan sebagi markas tentara Italia, yang penduduknya lari ke hutan belukar. " perjalanan kembali melalui rawa", demikian dia mengahiri ceritanya dalam gaya *Boy's Own Book* yang sangat halus "sungguh sesuatu yang sangat berat, tetapi secara keseluruhan perjalanan ini menarik"(hlm. 10).

< <> >

Menganggap bahwa Evans-Prietchard kurang menyadari gambar dan sosok apa yang dimunculkannya di sini akan sama khilafnya dengan menerima dia dan kisahnya bulat-bulat. Kisah ini jelas-jels telah melalui proses pembacaan public yang demikian sering sehingga mustahil merupakan pernyataan spontan dan serampangan, meskipun ada upaya yang begitu rajin untuk memunculkan kesan itu. Yang menarik ioalah bagaimana evek tersebut, yang lazim, yang terdapat dalam semua karya E-P apapun pokok persoalan atau I'tikadnya, tercapai. Juga, mengapa-mengapa, dari sisi kepengarangan—efek itu diupayakan, kepastian persepsinya adalah hal yang sulit dimunculkan secara retotis, sekurang-kurangnya sama sulit dengan *gongorisme* Lévi-Strauss atau barang kali malahan lebih sulit, khususnya untuk jenis bahan penulisan yang sangat menantang kepastian persepsi itu. Padahal, jenis bahan itu lah yang ditangani oleh E-P sepanjang seluruh karirnya, dan ini dia sadari. Menulis tentang khasanah puisi Inggris (yang sudah mapan dan baku) dalam kalimat-kalimat yang kesemuanya berahir dengan "sudah barang tentu" yang tersirat (seperty dinyatakan Denis Donoghue tentang Dame Helen Gardner, pendukung lain dari pendekatan tak langsung ini terhadap pros) adalah salah sat hal.[3] Akan tetapi, soalnya menjadi lain ketika kalimat-kalimat semacam itu digunakan dalam penulisan tentang tenung dan *santet* atau anarki atau tentang perjalanan terseok-seok di sekitar anak sungai White Nile bersama orang-orang Skot yang keras kepala, orang italia yang jenaka, dan orang kulit hiram yang giat dan gesit.

Juga sangat sukar memisahkan sarana pelaksanaan strategi pembangunan teks yang dalam kenyataannya sngat rumit dan

[3] D. Donoghue, Ferocious Alphabets, (Boston: 1981), hlm. 12.

canggih ini. Itu karena sarana-sarana itu begitu melatar belakang, begitu luluh tercampur dalam semacam gumam pembicaraan terpelajar yang bersuasana "tahu sama tahu". Akan tetapi jells bahwa strategi penyusun teks ini secara sangat mendasar bertumpu pada adanya kintrak naratifyang digariskan secara ketat, dan dipetuhi dengansangat cermat, antara penulis dan pembaca. Prasumsi (*presumption*) yang menghubungkan pengarang dengan public pembacanya, prasumsi yang bersifat sosial, cultural, sasatrawi (literer) sekaligus, begitu kuat dan meluas, terlembagakan begitu mendalam sehingga tanda-tanda sangat kecil sudah dapat membawa amanah sangat besar. Seperti komentar Donoghue selanjutnya mengenai Dame Helen dan apa yang disebutnya secara umum sebagai "linguistik kapal meriam" (*gunboat linguistics*);

> Pembaca tidak perlu dijelaskan tentaang persoalannya satu anggukankepala sudah cukup, dan pembaca diharap senang dan berterima kasih karena di pandang layak diberi perhatian itu. Kalimat memiliki infleksi sebagai lirikan mata. Limayan lah jika si penulis adalah dosen Oxford; lebuh baik lagi jika ia memberikan kesan sebagai tokoh seperti itu berdasarkan kelahiran, watak dan pendidikan dan juga berdasarkan presetasi akademis yang menonjol serta publikasi buku semacam yang di tangan pembaca sekarang ini. Jika demikian halnya, anda mungkun tertarik oleh nilai yang diyakini bersama, cita rasa yang baik, penilaian yang halus, yang menyebabkan komunikasi menjadi suatu *privelese* yang ditawarkan dan disambut dengan ramah dan bersahabat.[4]

Harus cepat-cepat saya katakan, sehubungan dengan kecemasan saya, jangan-jangan saya dipandang sedang berusaha menelanjangi, mendemistifikasi, mendekonstruksi atau dengan cara lain mengecilkan arti para pengarang, "pujangga" (*author*) saya yang kesemuanya sangat saya hargai, termasuk E-P,

---

[4] D. Donoghue, *Ferocious Alphabets*, hlm. 12—13. Komentar tentang "*gunboat linguistic*" ada di halaman 30.

betapapun berbedanya sikap sosial kami bahwa saya tidak ikut-ikut dalam ketidak sukaan Donoghue sebagai orang Irlandia (ini diakuinya dengan segala senang hati) pada gaya wacana ini. (meskipun saya pahami apa yang imaksudnya tentang Dame Helen yang telah mengangkat "kita" (*We*) menjadi pengatasnamaan yang sangat berlebihan). Memang saya sendiri melihatnya sebagai suatu "teater bahasa" yang sangat dahsyat –yang paling besar kekuatannya dari yang pernah digelar hingga kini kekuatannya dalam Etnografi. Jelaslah, dengan munculnya apa yang disebut "aliran" antropologi Sosial Inggris, yang dipertautkan lebuh oleh kiat dan gaya seperti itu dalam penyampaian hal-ihwal melalui tulisan prosa ketimbang consensus teori atau ketetapan tentang metode, gaya wavana demikian telah menjadi yang paling penting dan terkemuka. (yang mempertemukan E-P, A.R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Gluckman, Edmund Leach, Raymond Firth, Audrey Richards, Lucy Mair, dan Rodney Needham, selain persaingan, adalah nada penulisan—meskipun, sewajarnya, beberapa dari mereka lebih piawai dibandingkan yang lain-lain). Bahkan sebagian besar penulis Amerika pun, sekarang ini, nadanya agak mirip dengan *Operations on the Akobo.*

Pada tataran pengorganisasian yang lebih tinggi, mekanismenya sama jelasnya bahkan lebih kentara lagi. Saya sudah mengkomentari homogenitas nadanya: menembak senapan dari jarak terdekat dipeperkan dengan bahasa yang datar itu juga, "gaya bicara santun otang sekolahan di Inggris" itu, begitu pula perjalanan menyeruak padang rerumputan tinggi. Selalu ada titik pandang sang pengarang, meskipun yang sedang di paparkan adalah pandangan pihak lain: "dalam pertempuran antara orang-orang Anuak sendiri dan menjadi tujuan penting adalah merebut suatu desa dari pihak yang mempertahankannya dan merusak desa itu". "akan bertentangan dengan pemikiran Nuer, seperti telah saya katakan, dan akan sangat aneh bagi mereka, jika dikatakan

bahwa langit , bulan, hujan dan lain-lain, entah secara satu-persatu atau sebagai satu keseluruhan, itu sendiri adalah Tuhan".[5] Segala sesuatu yang dapat mengisyaratkan adanya pergulatan dalam memilih dan menggunakan kata, diredam. Apa pun yang diucapkan pengucapannya selalu gambling, jernih yakin dan tanpa rebut-ribut. Secara verbal tidak ada ruang untuk diisi atau titik-titik untuk duhubungkan; apa yang dapat anda lihat itulah yang ada; pendarasan yang mendalam tidak teranjurkan. Dan ada pengambilan jarak personal yang selalu muncul di mana-mana dalam penulisan. Ini dicapai dengan delalu memunculkan ironi ringan yang seringan-ringannya: tidak ada yang sungguh-sungguh cukup berarti untuk disikapi sepenuh keseriusan, bahkan termasuk *Union Jack* bendera Inggriss yang untuknyalah segala pertempuran dan kematian itu terjadi. Atau lebih tepatnya, justru karena segalanya begitu berarti maka orang janganlah sepenuhnya serius tentang ini. Bahkan yang asing dan aneh itu membengkak-bengkok kategorisasi kita tetapi tidak mematahkannya.

< <> >

Inilah, saya kira, ujung-pangkal dari strategi pembangunan teks E-P (bisakah kita sebut "Realisme Akobo"?) beserta taktik halus-rumit yang dengan giggih dan diam-diam mendukungnya. Hal yang penting dari setiap citra yang disajikan, setiap keanggunan, setiap angguk kepala, ialah menunjukkan bahwa tidak ada satu pun, betapa pun luar biasanya, yang tidak dapat dipaparkan secara nalar.

"Riwayat antropologi sosial", begitu tulis E-P menjelang ceramahnya di BBC, "... Kerja lapangan dan tradisi Empirik", barangkali inilah pertanyaan paling eksplisit untuk pandangannya tentang bidang kerja dan kariernya, "dapat di pandang sebagai penggantian secara lambat laun, pendapat yang picik tentang

[5] *Nuer Religion,* hlm. 2.

bangsa-bangsa primitif dengan pandangan yang berpengetahuan, dan setiap tahap yang tercapai dalam proses ini pada garis besarnya berkait dengan banyaknya pengetahuan terorganisir yang sudah tersedia"[6] penyampaian pendapat yang penuh pengetahuan tentang bangsa-bangsa primitive seperti yang dikemukakan pihak-pihak lain tentang Homer, seni lukis italia, atau perang saudara Inggris, adalah tugas antropologi; dan meski tugas itu luar biasa sulit, kesulitan itu hanyalah bersifat praktis.

Ada rintangan bahasa yang harus di seberangi: "banyak bahasa pribumi hampir tidak bisa dipercaya sulitnya dipelajari" (hlm.79). Kondisi kerja yang banyak menuntut pengorbanan harus ditanggungkan: "Antropolog sungguh-sungguh sendirian tidak ditemani orang dari ras dan budaya yang sama dengannya, dan bergantung pada warga pribumi di sekutarnya untuk memperolleh teman, persahabatan , dan pengertian manusiawi " (hlm.79). dan bias personal tidak seluruhnya dapat dijebol seakar-akarnya: " seseorang hanya dapat menafsir apa yang dilihatnya sehubungan dengan pengalaman dan kediriannya sendiri (pekerjaannya, kedudukannya, dsb. –*penerj.*)" (hlm.84). Akan tetapi, rintangan-rintangan itu ndapar diseberangi: "[ketika] orang telah sepenuhnya memahami arti semua kata dalam bahasa warga pribumi dalam segala situasai referensialnya, selesailah kajian orang itu atas masyarakat yang bersangkutan" (hlm.80). Kondisi-kondisi itu dapat ditembus dan diatasi: "kerja lapangan antropologi ... membutuhkan suatu watak dan perangai tertentu.... Untuk berhasik [di bidang ini] orang harus mampu melepas dan melarutkan dirinya (dalam kehidupan warga pribumi) secara tubtas " (hlm. 81). Bias itupun dapat dinetralkan: "jika ada pemakluman yang disediakan untuk personalitas penulisnya, dan jika kita pertimbangkan bahwa dalam lingkup keseluruhan kajian

[6] E.E.Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, (London: 1957), hlm. 65.

antropologis akibat dari perbedaan personal ini cenderung saling mengoreksi, saya kira kita tidak perlu kawatitr berlebihan tentang masalah ini sejauh yang dipersoalkan ialah keandalan temuan antropologis" (hlm. 24). Memang, kita tidak usah banyakk kawatir secara berlebihan tentang apapun juga, kecuali menambatkan diri dengan mantap pada kerja ini: " hampir mustahil bahea seseorang yang mengetahui apa yang dicarinya dan bagaiman memperolehnya akan keliru mengenai faktanya jika dia menghabiskan waktu dua tahun bersama suatu kelompok kecil yang secara cultural homogen. Dengan yang dikerjakannya hanyalah mempelajari cara hidupo mereka " (hlm.83).

Ketika diwujudkan menjadi tulisn etnografi sikap ini membuahkan seuntai penilaian yang bersih, terang benderang, pernyataan tanpa sarat yang disajikan secara begitu mudah dipahami sehingga hanya pihak yang memang tidak mau dan tidak mampu tau saja yang akan menilaknya. Orang yang menemukan ketegasan yang serba lugas semacam itu hampir di segala bagian dari karya E-P. dalam *the sanusi of Cyreneica*: "suku *Bedouin* ini jelas memiliki keyakuinan yang mendalam pada Tuhan dan mempercayai takdir yang telah disiapkan Tuhan bagi mereka". Dalam The Nuer: " dalam pengertian setepatnya, orang Nuer tidak mempunyai hukum ". Dalam *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*:" orang Azande jelas-jelas melihat adanyaperbedaan antara apa yang kita pandang sebagai kata kerja alam di satu piohak, dan kata kerja magic dan rog serta tenung di pihak lain". dalam Neur Religion:" dengan perkecualian yang lengkap, seya temukan bahwa perempuan Nuer merasa puas benar dengan kedudukannya dan suaminya dserta lki-laki lain yang memperlakuakannya dengan hormat".[7]

[7] E.E.Evans-Pritchard, *The sanusi of Cyrenaica*, (New York: 1949) hlm 63; *The Nuer* , (Oxford :1940) hlm. 162; Witchcraft, hlm. 81; Nuer Religion, hlm. 312; Kinsip and Marriage Among the Nuer, (Oxford: 1951) hlm. 134.

Yang menjadi persoalan di sini bukanlah kebenaran pernyataan semacam itu (meski) saya punya kesangsian tentang orang-orang Bedouin dan para perempuan itu), bukan pula bahwa E-P tidak mendukung pernyataan-pernyataan itu dengan 'bukti' (e*vidence*) yang luas dan rinci serta dipertimbangkan secara cermat. Pernyataan-pernyataan itu bukanlah omongan sambil lalu (*obiter dicta*) meskipun mungkin kedengarannya seperti itu jika dipucuk lepas dari konteks. Pertanyaannya ialah bagaimana runtuhan konstan deklarsi-deklarasi yang bernada fatwa semacam itu (secara harfiah, ada setengah lusin pernyataan demikian dalam setengah halaman buku) menghasilkan (peperti yang memang dihasilkannya, jika beberapa perkecualian dikesampingkan) pembahasan yang dapat dipercaya tentang bangsa Libya atau Nilote, atau dalam penanganan orang lain, yang barangkali tidak sepasti dan seyakun E-P, tentang Australia, Polenesia, Burma, atau Afrika Timur. Bagaimana (mengapa? Dalam hal apa? Tentang apa?) segala penginformasian yang pantang mundur ini menginformasikan?

< <> >

Meskipun belum pernah dikomentari secara eksplisit, sepanjang yang dapat saya ketahui dan pasti belum pernah dianalisis, kualitas yang dangat fisual dari gaya E-P itu demikian jelas bagi siapa pun yang sudah banyak membaca karyanya sehingga beberapa alusi pada beberapa citra pun sudah mencukupi sebagai sketsa tentang kesemua buku yang ditulisnya.

Ada, yang paling terkenal dari kesemuanya, adegan tentang lumbung ambrug dari *Witchcraft, Oracles, and Magic*—tentang orang-orang Zande yang malang yang selalu berteduh dari sengatan matahari di bawah suatu rumah-panggung persis di tempat di mana anai-anai (rayap) ahirnya tuntas menggerogoti tongghak-tonggaknya-yang menancapkan dalam pikiran kita keseluruhan teori "tabrakan-sebab-dan-musabab" tentang tenung

(*Withchraft*) yang dikembangkan oleh E-P di tulisan itu.[8] Ada ideogram sapi dan-ketimun serta kembar- dan-burung dati Nuer Religion yang boleh dikata sangat mempengaruhi setiap orang yang menulis mengenai kurban atau totenisme atau "pemikiyan primitif" . ada perayaan ternak yang tak habis-habisnya, padang-padang rumput yang teramay banyak dengan gubk-gubuk yang didirikan di atas gundukan atau teruntai sepanjang tepian pasir, dan orang-orang pembawa tombak yang tinggi, berkaki panjang, dan berkepala ciut" yang" melenggang kian kemari seperti bangsawan yang empunya bumi, dan yang memang menganggap diri mereka demikian" dalam The Nuer yang menyebabkan masyarakat Nuer menjadi masyarakat tang barangkali paling kasat mata" dari seluruh etnigrafi yang ada.[9] kepala-kepala suku berpakaian kulit harimau papan penggosok, duel tari, kandang ternak yang bagai sarang lebah , seperti halnya menembakkan senapan dari pinggang, gubug yang dibakar, dan bendera-bendera yang diarak pada suku Anuak: semua itu kelokan-kelokan untuk menjelskan argumennya seterang-terangnya.

E-P sendiri pun menyadari semua ini, sama sadarnya dengan kita (atau kita akan menyadarinya seandainya soal-soal itu kita simak dengan perhatian lebih dari yang biasanya kita berikan) sehingga idiom yang sewajatrnya dia gunakan bolehlah katakana bersifat optic. "tanda tangan"-nya untuk menguatkan pernyataan "pernag berada di sana", kentalk dengan hal-hal fisual;

> Ketika saya berpikir tentang upacara kurban, yang pernah saya saksikan di tanah Nuer, terdapat dua nenda yang saya liha dengan sangat jelasden yang bagi saya menjadi ringkasan tenbtang Ritus persembahan kurban: tombak yang diayunkan di tangan kanan pemimpin upacara selagi berjalan mondar-mandir melewati kurban

[8] *Witchcraft*, hlm 70—17

[9] *Nuer Religion,* hlm. 182

> melewti mantranya, dan hewan yang menunggu ajalnua. Bukannya sosok pemimpin upacara maupun yang diucapkannya dengan menimbulkan kesan yang sangat kuat, melainkan tombak yang terayun-ayun di ytangaqn kananya itu.[10]

Bahkan ketika yang dibicarakan bukqanlah pengalaman langsung, seperti pada paparannya dalam "Zande Kings and Princes"(yang berdasarkan ingatan informan) tentang seseorang raja abad ke-19, bahasa E-P kental dengan yang visual itu:

> Gabudwe adalah laki-laki pendek, meskipun tidakk sangat pendek.... [dia] juga gemuk, tetapi tidak gembrot. Fgemuknya itu adalah kegemukan seseorang yang dagingnya mengendur, dadanya menonjol seperti dada perempuan, tetapi tidak serta merta seperti payudara perempuan karena ini dada laki-laki pergelangan tangannya berlipa-lipat karena lemak, dan tangannya mulai dari siku kebagian bawah seperti beti laki-laki. Matanya sipit, menonjol dan bersinar-sinar seperti bintang. Ketika memandang marah pada seseorang, mata itu mengerikan; kemudian menjadi kekelabiu seperti abu-abu[11]

Dan kegemarannya (untuk tidak menyebutnya dengan kata yang lebih tajam lagi) menggunakan retorika pelihat ini jarang hanya terbatas pada teks ferbalnnya saja. Ini akan segere disadari oleh setiap orang yang menengo ke dalam karya-karya E-P pada tempat pertama, disana ada foto-foto yang mencengarkan yang meskipun pada awalnya tampak sebagai snapshoot etnografis yang standar seperti "upacara inisiasi", "warga pribumi mencari ikan" dan yang semacamnya-ternyata lebih dimaksudkan sebagi lambanh (emblem) ketimbang sebagi ilustrasi foto-foto itu berada di antara pelukisan lewat kata-kata, dan secara terlepas menyampaikan amanat-amanatnya yang tersendiri; foto-foto itu tidak diberi acuan, hampir tanpa keterangan penjelasan (hanya:

---

[10] *Nuer Religion,* hlm. 231

[11] E.E.Evans-Pritchard, "Zande Kings and Princes". Dalam E.E.Evans-Pritchard, *Essay in social anthropology*, (London:1962) hlm. 215

“remaja”); “hujan agustus”; “seorang perempuan muda, menghisap pipa”), dan sebagian besar ditampilkan secar atunggal pose-posenya apik, sehingga memberikan kesan sebagi lukisan “alam benda”: objek yang ditata demikian rupa agar disimak berulang-ulang dan dicerba oleh pelihatnya (sosok janhgkung seorang gembala sapi, telanjang, santai, bersilang kaki, bersandar pada pada tegangan tali tambatan ternaknya; seorang gadis yang berdiri sama sdantainya, sama telanjangnya mengisap pira yang banyak perniknya; seorang lelaki buta sedang duduk dengan tangan terlipat memeluk tombaknyadi antara siku danlehernya). Jika itu tidak dimungkinkan, objek yang ditata rangkai dengan amat sangat teliti (para perajurit angker yang memamerkan tombaknya pada suaru tarian perkawinan; seorang anak lelaki, kedua tangannya terangkat bagai tanduk besar yang melengkung, melantunkan lagu pujian pada sapinya).

Terdapat pula gambar-gambar buatan tangan E-P adalah satu sedikit etnografer modern (barang kali malahan satu-satunya) yang kelihatannya telah ,memahami fakta bahwa fotografi tidak hanya belum menyingkirkan sketsa sebagaissesuatu yang kuno dan ketinggalan zaman, tatapi juga, seperti halnya film dan fotografi, jusru memperlihatkan keuntungan komparatif sketsa. Buku-buku E-P padat dengansketsa yang juga berdiri bsendiri dan tanpa penjelasan (hanya diberi judul *Cuupng Horn; Neck Rests; instrument used in weding invocations)*, yang diletakkan di pinggir teks bagaikan catatan kaki fisual. (catatan kaki verbalnya sangat sedikit dan ini sudah terkenal, boleh dikatakan tidak ada kutipan provisional sama sekali. “ perpustakaan” adalah hal lain yang diharap sudah diketahui sendiri oleh siding pembaca).

Dan Akhirnya, ada juga penyajian dalam bentuk diagram; ini adalah representasi struktur sosial (istimewanya dalam buku The Nuer, buku Geometri-Antropologi itu) dalam rupa seperangkat sosok bidang-dataryang elementer bujur-sangkar, persegi

panjang, segi tiga, pohon. Lingkaran, busur, deka garis sepancar, matrikz, yang tentunya ditambah dengan bagan yang lebih standar, grapik, dan skets peta, yang ditangan E-P juga menjadi bertampang *Euclidian* alias geometris. Batas kapur perkara-parkara sosial (dusun, suku, musim, klaim ternak, perang, magic, magic jagat, magic baik) dipindahkan ke atas kertas sebagi garis lurus dan bentuk-bentu tajam bersudut, yang jelas dan tegas batasnya serba pasti dan tentu. Seperti yang telah dikomentarkan Ivan Karp dan Kent Maynard, argumen The Nuer intinya bahwa masyarakat merupakan saling sangkut yang ruwet dari sistem-sistem telasional) sangat banyak mendapat predikat yang pengukuh rai pengulang-ulangan satu bentuk tunggal, yaitu segitiga sama sisi: pertama sebagai representasi dari system ruang waktu, kemudian sebagai representasi sestem keturunan, dan akhirnta sebagai representasi system politik.[12] Hal yang sama dapat dikomentarkan mengenai persegi panjang yang dibagi (dan bagian-bagian itu dibagi-bagi menjadi sub-sub lagi), yang digunakan untuk merepresentasijkan organisasi puak/ suku(*tribal organization*), relasi antar puak atau suku, perselisihan serta bentrokan antar puak.

Vinyet itu, foto itu, sketsa itu, diagram itu, adalah kekuatan pengorganisir dalam Etnografi E-P, dan semua itu bekerja dengab sarana gagasan-gagasan yang dicitrakan secara tegas dan ngotot, yang koherensinya lebih mirip dengn koherensi pemandangan alam ketimbang koherensi mitos (atau buku harian) dan yang terutam,a ditujukan untu menerang-jelaskan hal-hal yang memusingkan. Dunianya adalah dunia siang bolong tempat sosok-sosok yang digariskan dengan tajam , kebanyakan dengan kualitas cukup istimewa, bertindak dengan cara yang dapat digambarkan pada latar belakang yang jelas. Jika dia adalah “Stendahl-nya

[12] I. Karp dan K. May nard,*"reading the nuer"*, Curent Anthropology, 24 (1983), hlm.481-892

antropologi", seperti dikemukakan oleh Mary Douglas, di bukunya yang menggunakan titik pandang yang berbeda-beda dengan titik pandang saya (Mary Douglas memandang E-P sebagai semacam psikolog sosial-otodidak), itu tindakan karena kepekaan pemikirannya yang ",menembus tegangan dan keseimbangan yang rumit-peka antara keinginan satu dan keinginan lain".[13] (menurut saya dia tidak punya kepekaan pemikiran seperti itu). Sebabnya ialah seperti *la sanseverina* , orang-orang Anuak-nya, Zande-nya, Nuer-nya, Dinka-nya, Shilluk-nya, dan Bedoin-nya—dan juga dirinya sendiri dalam teks-teks tersebut—mampu bertahan lestari.

< <> >

Seluruh kejelasan yang drastis ini –terang-benderang, menyilaukan, menanarkan, ... membutakan –bukanlah sekedar sampiran pada etnografi Evans-Pritchard, bukan kekhasan gaya atau sedikit dekor retorika yang dipajangkan agar faktanya tidak terlalu menjengahkan; itu justru jantungnya etnografi E-P. Di sini, sama halnya dengan di *Tristes Tropiques*, *cara mengatakan* adalah *hal yang dikatakan* (kursif dan garis bawah dari penerjemah). Akan tetapi di sini sangat bebeda dengan *Tristes Tropiques*, yang dikatakan itu bukanlah bahwa "masyarakat suku", yang "primitif", yang "perberadaban rendah", ...apa sajalah...adalah dunia bayang-bayang di khatulistiwa dan kegelapan rimba, pihak lain yang gelap tak terjangkau di balik kaca pada akhir Petualangan Pencarian. Yang dikatakan ialah bahwa dunia itu memiliki vitalitas yang terungkap nyata, tersendiri dan amat sangat dekat: dapat dikenali, memancing berbagai ingatan dan kemenangan, bahkan terasa akrab, sekalipun hanya dipandang dengan lumayan tajam dan mantap.

Seperti pernah dikatakan Ernest Gellner, hal-hal yang senantiasa dipersoalkan dalam karya E-P, teka-teki yang selalu

[13] M. Douglas, Edward Evans-Pritchard, (new York: 1980). Hlm. 135

dihampirinya berulang kali –yakni pelestarian tata kognitif di tengah ketiadaan ilmu, pelestarian tata politik di tengah ketiadaan negara, dan (meskipun ini tidak disebut Gellner) pelestarian tata spiritual di tengah ketiadaan lembaga agama –merupakan aspek-aspek dari satu persoalan tunggal. Persoalan itu ialah, bagaimanakah hal yang kita pandang sebagai asas-asas kehidupan insani yang sahih dapat tetap hadir tanpa bantuan institusi kita (institusi Barat, *-penerj.*).[14] semua kajian klasik E-P dimulai dengan menyingkapkan bahwa sesuatu yang ada dalam budaya Barat tidak didapatkan dalam budaya pihak lain itu: di kalangan orang Zande, tidak ada perbedaan antara sebab-akibat alami dengan sebab-akibat moral; di kalangan Nuer, tidak terdapat struktur hukum yang ditegakkan negara dan tidak ada pengelolaan kekerasan. Sedangkan dalam buku *Nuer Religion*, disingkapkan tidak terdapatnya "dogma, liturgi, ...sakramen, ...pemujaan dan mitologi" (hlm. v). Dan semuanya ini berujung pada penyingkapan bahwa sesuatu yang lain (tenung [*witchcraft*], pengorganisasian segmentaris, atau citra modalistik tentang keilahian) bekerja cukup baik.

Inilah pada akhirnya yang tercapai (atau, bagaimanapun juga yang hendak dicapai) dengan setrategi pembangunan teks Evans-Pritchard yang dapat kita juluki "Realisme Akobo" itu. Strategi ini berupaya mengurai ke(ter)asingan angka gagasan, perasaan, praktik, nilai, dan lain-lain, yang tampaknya aneh (irasional, anarkis, di luar garis). Itu dilakukan tidak dengan menyusun representasi kultural yang kaya imajinasi untuk hal-hal tersebut yang disajikan dalam penataan universal formal. Alih-alih, hal-hal tersebut dibicarakan dalam nada bicara "sudah barang tentu" yang kalem, sama belaka dengan kata orang berbicara (jika orang

[14] E.Gellner, "Introduction", dalam E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought,* (New York: 1981), hlm. xiv-xv.

itu sepenuhnya sadar) tentang nilai-nilainya sendiri, praktik-praktiknya sendiri, perasaanya sendiri, dan sebagainya. Yang seperti ini ampuh untuk "memasukkan keluar", dalam nada dan asumsi serta penilaian yang diproyeksikannya, dan sama ampuhnya untuk memasukkan ke dalam, serta melakukan kedua hal itu sekaligus. Di tangan E-P, strategi tersebut menerapkan hal itu atas berbagai jenis Nilote-nya. Mereka, berbagai jenis Nilote itu, digambarkan bukan sebagai orang lain, melainkan dilukiskan begitu rupa hingga tampak berbeda dengan kita, meskipun hanya dalam hal-hal yang tidak sunguuh-sungguh berarti –"hampir selalu sangat menjengkelkan, tetapi ...bagus dibawa bertempur".

Eloknya pendekatan yang agak dialektis dalam etnografi ini mensahihkan bentuk kehidupan etnografernya sembari memberikan pembenaran pada bentuk kehidupan subjek-subjeknya sekaligus. Kepadahan (adekuasi) kategori kultural yang (dalam hal ini) disusun oleh universitas Inggris sebagai bingkai penalaran, nilai terpercaya, dan motivasi kegiatan aneh-aneh (ramalan racun, perkawinan roh, bentrokan berdarah, dan pengorbanan ketimun, misalnya), memujikan kategori-kategori tersebut sebagai sesuatu yang tidak hanya penting di lingkup sempit (parokial). Apapun alasannya pribadi yang munkin dimiliki E-P untuk menjadi luar bisa bergairah memotret Afrika sebagai suatu tempat yang logis dan penuh perhitungan: tertib, jelas-lugas, tentram, dan andal, terbentuk kukuh serta terbuka untuk dilihat dan diamati, dengan itu E-P membangun argumen kokoh untuk wibawa umum suatu konsepsi tertentu tengan kehidupan. Jika Afrika dapat dijadikan tak gelap lagi, maka apapun dapat dijadikan terang benderang.

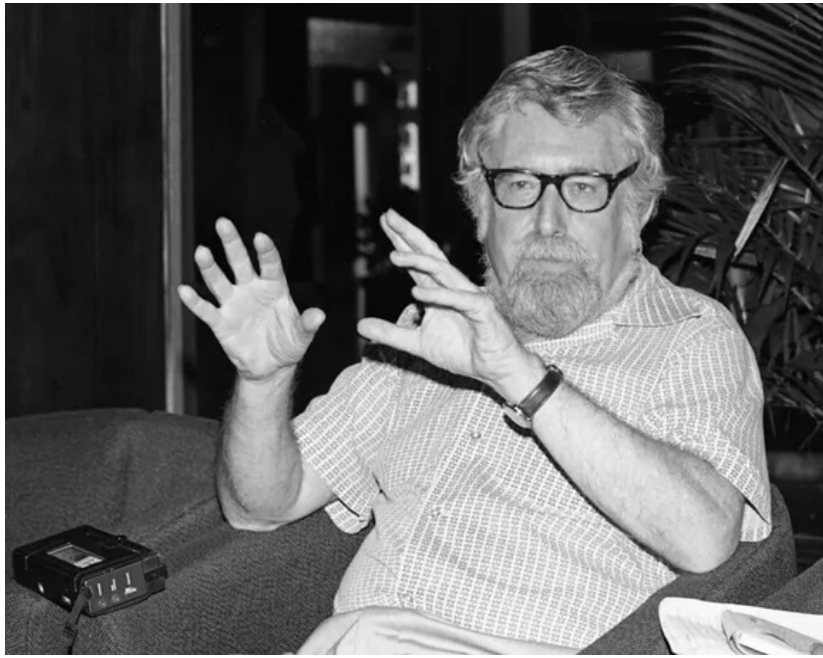
Akan tetapi, dibawanya bangsa-bangsa Afrika kedalam suatu dunia yang dicerap secara sanggat Inggris, sehingga menguatkan kekuasaan hal-hal dan cara-cara yang sangat Inggris itu, janganlah salah dipahami. Itu bukanlah etnosentrisitas, kecali dalam

pengertian yang remeh bahwa semua pastilah wawasan seseorang dan semua suara berasal dari sesuatu tempat. Sangat berbeda dengan apa yang kadang dikatakan orang tentang dirinya, Anoa-"nya", Nuer-"nya", dan lain-lain oleh E-P tidak dijadikan orang Inggris kulit hitam. Eksistensi mereka diakui dan disadari secara sama penuhnya dengan sembarang bangsa dan masyarakat lain dalam kepustakaan etnografi, dengan bobotnya sendiri diruangnya sendiri, juga, bukan amanat bahwa "mereka seperti kita" yang disampaikan E-P kepada publik pembaca terplihnya, yang penuh hormat menanti-nantikan petunjuk yang didasari pengetahuan yang berbobot. Alih-alih, amanat itu ialah bahwa perbedaan antara bangsa dan masyarakat itu dengan kita, bagaimanapun dramatisnya, akhirnya tidak banyak berarti. Tentang Akobo sebagaimana tentang Isis, diantara laki-laki maupun perempuan ada yang pemberani dan pengecut, baik hati dan kejam, penuh nalar dan dungu, setia dan *plin plan*, cerdas dan bebal, energik-menggairahkan dan datar-membosankan, penuh keyakinan dan acuh-tak-acuh, dan yang satu lebih baik dari yang lain.

Sudah menjadi ungkapan tersohor, -"Dia yang terkecil di Inggris punya kehidupannya sendiri, sama dengan Dia yang terbesar". Memperluas sikap dan perasaan itu keluar Inggris hingga meliputi Afrika, dan lebih jauh lagi (barang kali bahkan sampai ke Italia, meskipun masalahnya sulit) adalah maksud dan kegunaan pertunjukkan *slide* Evans-Pritchard ini. dan apapun juga –arogan, romantis, atau absurd ("Ideologi Inggris meluncur lagi") –ini bukanlah sesuatu yang puas-diri, atau tak-adil, atau tanpa bela-rasa. Tidak pula karena hal tersebut, ini semua salah atau keliru.

Tetapi pertanyaanya mungkin bukan terutama tentang apa yang benar, melainkan apa yang dapat dikerjakan. Kepercayaan diri Levi-Strauss yang didapatkannya dari wacana yang menutup dirinya sendiri, dan kepercayaan diri Evans-Pritchard yang

diperolehnya dari Realisme Akobo, oleh banyak antropolog dipandang semakin dan semakin sulit diraih. Yang dihadapi oleh banyak antropolog itu bukan hanya masyarakat yang setengah modern setengah tradisional, kondisi kerja lapangan dengan kerumitan etis yang meluas dan berubah-ubah, sekian banyak pendekatan deskripsi dan analisis yang berbeda-beda sangat tajam, dan subjek kaian yang dapat dan memang menjuru-bicarai dirinya sendiri. Selain itu semua, mereka juga dirongrong oleh kebimbangan mereka sendiri yang parah, yang sampai hampir menjadi semacam hipokondria epostemologis, mengenai bagaimana seseorang dapat mengetahui bahwa sembarang yang dikatakannya tentang bentuk-bentuk lain kehidupan memang dalam kenyataannya demikian. Hilangnya kepercayaan diri ini, dan krisis penulisan etnografis yang mengiringinya, adalah fenomena mutakhir dan disebabkan oleh perkembangan-perkembangan mutakhir. Demikianlah keadaan yang kita hadapi hari-hari ini. Tidak demikianlah keadaan yang dihadapi Sir Edward Evans-Pritchard kala itu.



4
I-WITNESSING, AKU-SAKSI-MATA

Anak-anak Malinowski

....Aku pergi ke desa itu; malam terang bulan yang cerah. Aku merasa tidak terlalu letih. Di sesa itu kuberi Kavkava tembakau sedikit. Lalu, karena malam itu tidak ada tarian atau pertemuan, aku berjalan kaki ke Oroobo lewat pantai. Indah sekali. Inilah pertama kali kulihat pepohonan itu dalam cahaya bulan. Sangat aneh dan eksotis. Keeksotisan itu munculnya lembut, menembus cadar benda-benada yang sudah biasa kulihat. Masuk hutan belukar. Sejenak aku takut. Harus menenangkan diri. Mencoba memeriksa batin sendiri. "Apakah kehidupan batinku itu?" tak ada alasan untuk puas diri. Kerja yang sedang kulakukan ini adalah semacam obat tidur dan bukannya ekspresi kreatif. Aku tidak akan menghubung-hubungkannya dengan sumber-sumber yang lebih mendalam. Menyusunnya. Membaca novel (dan bukannya bekerja) jelas berdampak dekstruktif. Tidur dan berpikir yang tidak-tidak tentang hal-hal lain...

Tidak ada Sesutu pun yang menarikku pada kajian etnografis. Aku pergi ke desa dan kuserahkan diriku secara artistic pada impresi suatu Kulturkreis baru. secara keseluruhan desa itu agak kurang menguntungkan. Ada kesemrawutan tertentu, dusun-dusunnya terpencar-pencar; kekasaran dan kengototan orang-orangnya yang ketawa dan melotot berbohong agak mengecilkan hatiku. Aku harus bisa menemukan jalanku dalam semuanya ini...

Aku kunjungi beberapa gubuk di hutan. Kembali; mulai membaca Conrad. Ngomong-ngomong dengan Tiabubu dan Sixpience (warga

suku setempat)—kegairahan sekilas. Lalu aku tenggelam lagi dalam melankoli yang dahsyat, kelabu seperti langit yang mengepung tepian cakrawala batinku. Aku cabut tatapan mataku dari buku itu dan hampir tak bisa kupercaya bahwa aku ada di sini di tengah orang-orang neolitik yang primitive ini, dan bahwa aku duduk tenang-tenang di sini sementara berabagai kejadian mengerikan bekecamuk di rumah (Eropa; Desember 1914). Ada saatnya aku merasa dorongan untuk mendoakan ibu. Kebastian dan perasaan bahwa di suatu tempat, jauh di luar kemungkinan apa pun untuk berbuat sesuatu, hal-hal yang menakutkan sedang berlangsung, tak tertanggungkan...

Pergi ke desa, berharap memotret beberapa bagian dari tarian bara. Kuberikan tembakau, lalu memotret—tapi hasilnya jelek sekali. Pencahaaan kurang dan mereka tidak berada dalam satu pose cukup lama sehingga waktu eksposurnya mencukupi. Kadang aku marah besar pada mereka terutama karena sesudah kuberikan bagian tembakau mereka, semuanya lalu kabur. Secara keseluruhan, perasaanku terhadap mereka jelas-jelas cenderung berkata "Basmi bangsat itu". Pada banyak kesempatan aku bertindak tak adil dan tolol—tentang perjalanan ke Domara, misalnya. Seharusna mereka kuberi 2 dan tentu mereka mau melakukanna. Akibatnya, pasti aku telah menyia-nyiakan salah satu peluang terbaik yang ada...

Tidak ke desa; nulis beberapa surat, baca-baca Machiavelli. Banyak pertanaan membekaskan kesan luar biasa padaku; apalagi dia sangat mirip aku dalam banak hal. Seorang inggris dengan mentalitas yang sepenuhnya Eropa [artinya: non Inggris] dan masalah-masalah Eropa.

Sketsa. (a) Kulit Putih. 1. Paduka R. De Moleyns, julukannya Dirt Dick—putera seorang bangsawan Irlandia Protestan. Sosok bangsawati sejati. Suka minum dan mabok, asalkan ada wiski ang bisa ditenggak. Setelah mabuknya pergi ... cukup santun dengan perilakuna yang begitu tertib dan baik-baik. Pendidikannya payah, intelektualnya tipis. 2. Alf Greenway [yang dipanggil] "Arupe". Dari Ramsgate atau Margate—latar belakangnya kelasa jelata—sosok urakan yang sangat baik dan simpatik. Kata makian selalu meluncur dari mulutnya, kalau bicara menghilangkan bunyi "h", dan beristri warga suku pribumi, dan tersiksa bila bersama orang dari kalangan terhormat, terutama kalau itu perempuan. Tidak punya keinginan seujung kuku pun untuk meninggalkan New Guuinea. (b) Kulit Berwarna. Dimdim ([nama asli] Owani), [a] Orestes modern—membunuh ibunya sendiri ketika dia

> ngamuk. Gugup, tak sabaran—cukup cerdaas. Kehidupan [di sini] bagi De Moleyns sepenuhnya di luar kesantunan beradap. Kumis, cambang, dan jenggotna tidak dicukur, selalu pakai piyama, tinggal di tempat yang luar biasa kumuh, rumahnya tanpa dinding...dan selalu suka itu. [Tetapi] jauh lebih baik (tinggal di sini) daripada di London Missionary Society House. Dalam hal "pelumas", di sini lebih baik. Punya sekerumun bocah lelaki untuk melayani, sangatlah menyenangkan.[1]

Ini, tentuna, suatu kolase dalam bentuk agak bebas yang diambil dan disusun dari adikarya "balik layar" di bidang antropologi, yakni *A Diary in thr Strict Sense of the Term*-nya Bronislaw Malinowski. *Diary* itu ditulis (dalam bahasa Polandia tetapi diselingi bahasa Inggris, berupa kata, frase, dan bahkan penggal bagian ang tersebar di seluruh tulisan ini) di New Guinea dan Kepulauan Trobriand tahun 1914—5 dan 1917—18, ketika Malinowski melakukan apa ang, walhasil, menjadai kerja lapangan ang barangkali paling mashur, dan jelas paling dimitoskan, dalam sejarah disiplin antropologi: perjalanan paradigm ke paradigm di tempat alin. Tulisan ini ditemukan di antara dokumen-dokumennya setelah kematiannya yang mendadak pada tahun 1942, tetapi baru

---

[1] B. Malinowski, *A. Diary in the Srict Sense of the Term,* (New York: 1967), hlm. 30—31, 4—43, 53—54, 69, 77—78, 39. Saya membongkar paragraf, menggandengkan kalimat-kalimat yang sebetulnya terpisah, memberikan kepanjangan-kepanjangan kesingkatan untuk istilah-istilah pribumi, dan melakukan sedikit penyesuaian kosmetik agar agak lebih mudah dibaca. Meskipun penggalan-penggalan ini semuanya disarikan dari bagian pembukaan buku itu, yang mencakup kurun empat bulan pertama dari suatu bentuk kronik sepanjang empat tahun, sampel serupa yang diambil dari sembarang bagian dan narasi di buku ini akan menampilkan gambaran yang sama. Seperti kebanyakan catatan harian pribadi, khususna yang dibuat oleh seseorang yang terobsesi pada diri sendiri, tidak banyak yang bergerak di dalam teksnya kecuali waktu. Penerbitan *Diary* ini telah merangsang sejumlah refleksi lain mengenai Malinowski sebagai penulis. Lihatlah, misalna, C. Payne, "Malinowski Style", *Proceding of American Philosophical Society,* 125, (1981), hlm. 416—440; J. Clifford, "On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski" dalam T.C. Heller, (dkk.), *Reconstructing Individualism,* (Stanford, Calif: 1986), hlm. 140—62; R.J. Thornton, "Imagine Yourself Set Down", *Antropology Today,* (1 Oktober. 1985), hlm. 7—14.

diterjemahkan dan diterbitkan, di tengah segala kecemasan tentang pantas-tidakna, 1967. Dalam pengantar buku itu, yang bersuasana sangat tegang dan salah tingkah, Ramond Firth, murid, sahabata, dan pengikut Malinowski, berkomentar (kata-katanya mengesankan seolah dia berharap berada di tempat lain dan mengerjakan apa pun juga kecuali yang satu ini), "Beberapa bagian tertentu sekarang ini mungkin dapat melukai hati atau menggoncangkan pembaca, dan beberapa pembaca mungkin terkesan ... dengan adanya unsure-unsur ke brutalan, bahkan kebejatan, yang kadang-kadang tampak pada catatan ini. Tentang hal ini, saya sendiri menyarankan kepada siapa pun yang hendak melecehkan bagian-bagian tertentu dalam catatan harian ini agar pertama-tama juga jujur dalam pemikiran dan penulisannya sendiri, kemudian memberi penilaian lagi" (hlm. xix).

Selain mengomentari bahwa ini bukanlah persoalan unsur-unsur dan bagian tertentu, harus saya katakana, sebelum mengatakan hal lain apa pun (khususnya pada masa ketika mengobrak-abrik karya monumental sering dipandang sebagai jalan pintas untuk menjadi pesohor di bidang antropologi), bahwa pemikiran saya sama dengan Firth. *Diary* memang mengusik mengganggu, tetapi bukan karena hal-hal tersiratkan di kelumrahan deo-romantik, dan seperti beberapa "pengakuan" masyhur lainnya, itu tidak menyingkapkan sebanyak yang tampak disingkapkannya.[2] Ia mengusik karena apa yang dikatakannya tentang "Berada di Sanan".

Entah dengan akurat entah tidak, Malinowski hadir di tengah kita (karena kengototannya sendiri tentang fakta, dan juga karena daya saran dari karyanya yang luar biasa kuat) sebagai perintis

[2] Tentang Romantisme, lihat I. Strenski, "Malinowski: Second Positivism, Second Romanticism", *Man,* 17 (1981), hlm. 766—770. Untuk pandangan saya sendiri mengenai apa yang "disingkapkan" buku harian itu tentang Malinowski, lihat "Under the Musquito Net", *New York Review of Books,* (14 September 1967).

"etnografi bergabung-dengan-para-bangsat" (jika kita ubah ungkapan ironis Malinowski sendiri seperti terdapat dalam kolase cuplikan di awal bab ini). "Adalah baik bagi etnografer", tulisnya dalam pengantar berisi kiat pelaksanaan kerja untuk bukunya *Argonauts of the Western Pasific*, "untuk menyingkirkan kamera, buku catatan, dan pensil, dan langsung menerjunkan diri sepenuhnya dalam apa yang sedang berlangsung. ... Saya tidak akin bahwa ini akan sama mudahnya untuk semua orang—barangkali watak Slavik/Slavonik lebih lentur dan secara alami lebih "liar" daripada watak orang Eropa Barat—tetapi, meskipun derajat keberhasilannya berbeda-beda, upaya ini dimungkinkan untuk dilakukan siapa saja". Pemahaman tentang yang eksotis tidaklah dengan cara menarik diri dari pengalaman perjumpaan langsung guna memasuki simetri pemikiran, seperti pada Lèvi-Strauss, tidak dengan mentransformasikan pengalaman langsung itu menjadi bentuk-bentuk seperti vinyet pada kendi Afrika, seperti dilakukan Evans-Pritchard. Pemahaman tentang yang eksotis itu diperoleh dengan menceburkan dan melarutkan diri sendiri, jiwa sendiri mungkin, dalam pengalaman langsung itu. "Dari penceburan diri seperti itu ke dalam kehidupan warga pribumi...dalam diri saya tumbuh perasaan kuat bahwa...cara keberadaan mereka menjadi lebih transparan dan mudah dipahami dibandingkan sebelumnya".[3]

Seperti *Tristes Tropiques* dan "Operation on the Akobo", *A Diary in the Strict Sense of the Term* dengan sangat kuat dan tiba-tiba melontarkan kita ke dalam berbagai ketidaklaziman suatu strategi pembangunan teks antropologis. (judul itu, *A Diary in the Strict Sense of the Term*/Buku Harian dalam Arti Seketatnya, tidak berasal dari Malinowski sendiri, tetapi upaya para penyuntingnya untuk mencegah tanggapan negatif yang tidak perlu [dalam

[3] B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific,* (New York: 1992), hlm. 21—22.

ungkapan aslinya, *to toward off evil spirits* yang jika diterjemahkan secara harfiah dapat berbunyi "menangkal roh jahat"-*penerj.*]) sama tak tipikalnya dengan kedua karya lain itu (yang aneh, mengusik keingintahuan, di luar garis, seperti umumnya karya yang ditulis secara tak konsvensional), *Diary* itu pun menolak cara pembacaan "bangku sekolah" yang sudah menjadi kebiasaan yang beruarat-akar dan dimapankan itu.

Seperti teraga dalam cuplikan-cuplikan intisari yang saya sajikan di muka, masalah paling depan dalam *Diary*, yang hampir menyita seluruh perhatian (jika soal "pelumas" dan watak bawaan Slavik/Slavonik disisihkan), ialah bahwa ada begitu banyak hal lain, disamping peri kehidupan pribumi, yang perlu diterjuni dan diselami jika orang berusaha menempuh pelarutan diri secara total ini sebagai pendekatan etnografisnya. Di sana ada pemandangan alam. Ada keterpencilan. Ada penduduk setempat yang orang Eropa. Ada ingatan tentang rumah, kampung halaman, dan apa yang ditinggalkannya. Ada kesadaran tentang panggilan dan tujuan hidup. Dan, yang paling mengguncang, ada gairah dan obsesi *plin-plan* yang mudah bertukar haluan, ada kelemahan kondisi fisik dan mental seseorang, dan pengembaraan pikiran yang jelas mau ke mana: ada hal yang menggelap dan mengabur itu, yakni diri, "si aku" (*self*).

Ini bukan soal "menyatu dengan pribumi" (Alf Greenway, Ramsgate, kelas jelata, kiranya bisa melakukannya). Ini adalah persoalan menempuh suatu kehidupan yang berlapis-lapis: mengarungi sekian lautan sekaligus.

Tentu saja, lain dengan *Tristes Tropiques,* yang ditujukan kepada seluruh dunia, dan siapa pun lainnya yang mungkin sedang menyimak, dan berada dengan "Operation on the Akobo" yang ditujukan kepada siding pembaca apa pun ang membaca jurnal militer (para tentara, veteran perang, dan sejarawan, saya kira), *Diary* sangat mungkin tidak ditulis untuk diterbitkan. Sekurang-

kurangnya Malinowski kelihatan tidak menunjukka gelagat kea rah itu, kendati kecermatan yang menyertai penulisannya dan intensitasnya yang kuat (sejauh ang dapat dilihat orang melalui terjemahannya) mungkin membuat kita bertanya-tanya. Sebagai produk literer yang, ditinjau dari gagraknya (*genre*), ditujukan kepada public pembaca yang hanya orang, artinya: amanat dari diri-yang-menulis kepada diri-yang-membaca, tulisan ini memunculkan masalah umum yang menghantui tulisan etnografis Malinowski (dan, seperti akan kita lihat, bukan hanya karyanya saja) bagaikan suatu ganda-sukma (*spirit-double*) yang tidak dapat dikembalikan ke semak belukar. Masalah itu adalah bagaimana dapat menyimpulkan catatan otentik tentang cara hidup yang asing, dari paduan dan pertabrakan antara malam-malam terang bulan dan warga pribumi yang memusingkan, gairah sesaat, dan keputusan yang membelah dada itu. Jika mengamati adalah kegiatan yang demikian personal, berjalan sambil berpikir dalam-dalam di pantai yang diteduhi bayang-bayang apakah bukan observasi juga? Bilamana subjeknya meluas, melebar, apakah objeknya tidak mengerut?

Selain itu, sangat penting untuk dilihat bahwa, meskipun kosakata seperti inilah yang saya gunakan untuk menuangkannya (dan memang kosakata demikianlah yang bisanya digunakan, sebagian besar karena pendewaan Malinowski terhadap kerja lapangan empatik), soal ini, menegoisasikan perjalanan dari apa yang telah dialami "di luar sanan" menuju apa yang dikatakan "sekembalinya di sini", tidaklah bersifat psikologis. Negosiasi ini literer sifatnya. Itu terjadi pada siapa pun yang menggunakan apa yang boleh disebut (dalam permainan kata ang serius) pendekatan "I-witness"* dalam deskripsi budaya. Dan itu mucul, dalam bentuk

---

"Eye-witness" (saksi-mata) diucapkan sama dengan "I-witness", dan istilah terakhir yang dibuat Geertz itu agaknya dimaksudkan untuk sekaligus mengacu pada

yang kira-kira sama, apa pun isi aktual dari "aku" itu. Menempatkan lingkup kekuatan analitis atau lingkup kode sosial Anda, misalnya—di pusat etnografi Anda, sama dengan memperhadapkan diri Anda dengan sejenis masalah khas dalam menyusun teks: menjadi komentator Anda terpercaya dengan menjadikan diri Anda terpercaya. Etnografi melakukan tolehan yang agak introspektif, secara samar-samar pada dasawarsa 1920-an dan 1930-an, secara makin terbuka pada masa sekarang. Untuk menjadi "I-witness" yang meyakinkan agaknya orang harus pertama-tama menjadi seorang "aku" ("I") yang meyakinkan.

Cara utama yang ditempuh Malinowski menghadapi tugas yang gawat ini ialah memproyeksikan di dalam tulisan etnografisnya dua citra yang secara radikal merupakan antithesis dari apa yang kadang disebutnya sebagai "etnografer yang kompeten dan berpengalaman", kadang "penjelajah antropologi modern", atau "pekerja lapangan spesialis" yang sepenuhnya professional, atau juga "penulis kronik dan jurubicara...sekian ribu '*savages*' yang praktis telanjang bulat".[4*]

"Eye-witness" (saksi-mata) diucapkan sama dengan "I-witness", dan istilah terakhir yang dibuat Geertz itu agaknya dimaksudkan untuk sekaligus mengacu pada fenomen kerja lapangan Malinowski sebagai saksi-mata dan cara penulisan hasil observasinya dengan gaya narasi tertentu di mana "aku" penulisnya berada di posisi sentral. (Meskipun disebut berbeda-beda seperti bintang pagi, bintang sore, dan Venus, kesemuanya

---

fenomen kerja lapangan Malinowski sebagai saksi-mata dan cara penulisan hasil observasinya dengan gaya narasi tertentu di mana "aku" penulisnya berada di posisi sentral. [*penerj.*].

[4] B. Malinowski, *Crime and Costum in Savage Society,* (London: 1926), hlm. ix; *The Sexual Life of Savages in Northwestern Malanesia,* (New York: 1929), hlm. xiv; *Agornauts,* hlm. 18; *Coral Gardens and Their Magic,* 2 jilid, (New York: 1935), jilid 1, hlm. xx.

itu menyatakan hal cemerlang yang sama belaka). Pada satu sisi, ada Kosmopolit Absolut itu, yakni sosok yang punya kapasitas untuk menjadikan diri sendiri bagian daru boleh dikata situasi apa pun, dan demikian mampu melihat sebagaimana orang primitif *savage*) melihat, berpikir sebagaimana orang primitif berpikir, berbicara sebagaimana orang primitif berbicara, dan kadang bahkan merasa sebagaimana orang primitif mempercayai. Pada sisi lain, ada Penyelidik Komplit, sosok yang objektif seketat-ketatnya, tenang dan dingin, cermat dan menyeluruh, eksak, penuh disiplin, demikian tuntas memberikan diri untuk mencari kebenaran yang seputih dan sedingin salju sampai-sampai Laplace kelihatan bolong-belangnya. Romansa Tinggi dan Sains Tinggi, yang menyambar dan mereguk pengalaman inderawi langsung dengan gelegak seorang penyair dan dari situ membuat abstraksi dengan gairah seorang ahli anatomi, terjalin secara galau dan tidak mengenakkan.

Sampai sejauh manakah Malinowski di luar teks-teksnya adalah salah satu dari kedua sosok itu, dapat diperdebatkan. Marett, sesama Oseanis, memandangnya sebagai orang yang dapat mempertemukan jalan untuk menyelami hati orang primitif yang paling pemalu dan pendiam sekalipun. Frazer, pembimbingnya, memandangnya sebagai ilmuwan ideal, seperti pendapat tokoh rasionalis lain Havelock Ellis. Firth mengatakan bahwa berdasarkan pembicaraannya dengan Malinowski dia memperoleh kesan bahwa di lapangan “pastisipasi Malinowski hampir selalu berkedudukan sekunder terhadap observasinya”. Audrey Richards, seperti Firth, seorang murid, sahabat, pengikut, mengatakan bahwa Malinowski “telah mencapai kadar yang tinggi dalam identifikasi personalnya dengan masyarakat tempatnya tinggal dan hidup bersama”. Evans-Pritchard, yang juga murid pada tahap dini, tetapi barangkali lalu menjadi lawan paling sengit secara pribadi maupun profesi, mengatakan “dia mengenal orang

Trobriand dengan baik", namun dari "upayanya untuk memberikan tampang ilmu alami" menghasilkan buku-buku mengenai orang Trobriand yang "terlalu nyinyir dan tetek-bengek".[5] Barangkali, bahkan tentang *Diary*—yang dari situ segala kesimpulan dapat ditarik sebagaimana halnya daru sembarang kontradiksi—soal ini tidak tersimpulkan. Tetapi bahwa di dalam teks-teksnya (yang, saya duga, dalam kenyataannya merupakan dasar dari berbagai besar penilaian yang dikatakan bersifat pribadi ini) dia adalah kedua-duanya, barangkali merupakan satu-satunya kejelasan tentang Malinowski.

Dalam *Coral Gardens*:

> Di buku ini kita akan berjumpa dengan orang Trobriand yang esensial. Bagaimanapun tampangnya ang mungkin tampak oleh orang lain, untuk dirinya sendiri dia adalah pertama-tama dan terutama seorang pekebun. Gairah kecintaannya pada tanahnya adalah gaiarah kecintaan petani sejati. Dia mengalami kegembiraan misterius jika menyelam ke dalam bumi, membalik tanah, menebar benih, memperhatikan tanaman tumbuh, meranum, dan menghasilkan panen yang diinginkan. Jika Anda yang mengenalnya, Anda harus menemuinya di kebun *yam*-nya, di antara jajaran pohonan palma-nya, atau di ladang-ladang taro-nya. Anda harus melihatnya menggali tanahnya yang hitam atau coklat di antara cuatan-cuatan putih koral mati dan mendirikan pagar mengelilingi kebunnya dengan "benteng magis", yang mula-mula berkilau seperti emas di antara hijaunya tu-nas-tunas tanaman yang sedang tumbuh dan kemudian kelihatan bersepuh perunggu atau mengelabu di bawah jalinan daun *yam* yang subur meriap (hlm. xix).

---

[5] Firth dalam S. Silverman, penyunting , *Totems and Teachers,* (New York: 1981), hlm. 124. Richard dalam R. Firth, penyunting, *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski,* (London: 1957), hlm. 17—18. E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought,* (New York: 1981), hlm. 199.

Dalam "Baloma":

> Di lapangan orang harus menghadapi keos (*chaos*) fakta, yang beberapa di antaranya begitu kecil hingga kelihatan tidak signifikan; sedangkan fakta lain muncul demikian besar hingga sulit dicakup seluruhnya dengan sekilas pandang sintesis. Namun dalam bentuknya yang kasar ini, fakta-fakta itu sama sekali bukan fakta ilmiah; fakta-fakta itu elusif mutlak, dan hanya dapat ditetapkan dengan tafsir, dengan memandangnya sebagai *sub specie aeternitatis*, dengan mengetahui hak hakiki dalam fakta-fakta itu dan menetapkannya. Hanya hukum dan generalisasilah yang merupakan fakta ilmiah, dan kerja lapangan secara eklusif hanyalah kerja menafsir realitas yang kacau itu, mensubordinasikannya pada aturan-aturan umum.[6]

Dalam *The Sexual Life of Savages*:

> Pembaca akan menemukan bahwa orang pribumi memperlakukan seks dalam jangka panjang tidak sebagai sumber kenikmatan, tetapi sesuatu yang serius dab bahkan sakral. Adat kebiasaan dan gagasan mereka pun tidak mengeliminasikan dari seks kekuatannya untuk mengubah fakta material kasar menjadi pengalaman spiritual indah-menakjubkan, untuk memadukan pesona romantis cinta dengan teknik bercumbu-senggama. ... Barangkali dalam pemaduan antara yang sensual lugas dengan yang romantis dan dalam konsekuensi sosiologis yang luas dan berat dari apa yang pertama-tama adalah peristiwa paling personal—dalam kekayaan dan multiplisitas cinta inilah, terletak misteri filosofisnya, pesona bagi penyair dan daya tarik bagi antropolog (hlm. xxiv).

Dalam *Argonauts*:

> Hasil riset ilmiah di sembarang bidang pengetahuan harus disajikan secara sepenuhnya jelas, jernih, dan terbuka. Orang tidak akan bermimpi memberi konstribusi eksperimen pada ilmu fisika atau kimia,

---

[6] B. Malinowski, "Baloma", dalam B. Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays,*(Boston: 1948), hlm. 238 (pertama diterbitkan tahun 1916). Penonjolan tipografis pada kutipan ini sesuai dengan aslinya.

> tanpa memberikan paparan rinci mengenai keseluruhan pengaturan eksperimennya; deskripsi eksak tentang alat yang digunakan, cara pelaksanaan observasi, banyaknya observasi, panjangnya waktu observasi itu, dan taraf aproksimasi untuk setiap pengukuran yang dilakukan. ... Saya memandang bahwa hanya sumber-sumber etnografis semacam itu memiliki nilai ilmiah yang tidak diragukan, yang di situ kita dapat tegas-tegas menarik garis antara hasil observasi langsung dan pertanyaan serta tafsir warga pribumi di satu pihak dan kesimpulan (inferensi) penulis etnografi itu di pihak lain (hlm. 2—3).

Dan demikianlah. Mundur-maju dan puntar-pantir antara apa yang tadi saya sebut antropolog selaku peziarah dan selaku pembuat peta terjadi dan terus terjadi, seperti *saradan (tic)* retorika, di sepanjang lebih dari dua ribu lima ratus halaman tulisan deskriptif yang disusun Malinowksi mengenai orang Trobriand (yang banyak bagiannya harus saya katakan memang hebat, agar saya tidak kelihatan begitu anti-emperis). Memang, pada kebanyakan bagian yang bercorak "ini pengarang-Anda-yang-sedang-bicara", kedua identitas itu maju-mundur nyaris pada setiap pergantian larik, sampai-sampai orang merasa sedang berhadapan dengan semacam penjiplak yang jujur-tulus dan aneh, yang mati-matian berusaha memalsu tanda tangannya sendiri.

Malinowski bukannya tidak tahu siapa dirinya yang sesungguhnya ("di dalam"), atau sebagai siapa dirinya yang ingin dia tampilkan ("di luar"); dia justru terlalu kenal dan yakin akan keduanya. Lebih dari etnografer mana pun sebelumdia dan kebanyakan etnografer sesudah dia, yang selalu disadari Malinowski, dan kita dibuatnya selalu menyadarinya, ialah betapa sulitnya, tak terpetakan, perjalanan dari isah tentang perjumpaan dengan pribumi primitif di antara tanaman merambat dan batuan karang di kebun yam, ke pengungkapan realitas sosial secara terukur dan terkaidah dalam paragraf *aeternitatis*. "Dalam Etnografi", begitu tulisnya dalam *Argonauts*, menggunakan "E" besar untuk "Etnografi" seperti hampir selalu dilakukannya (sama juga untuk "Etnografer"), "jaraknya...sangat besar antara materi

kasar-mentah ... seperti sesaji ... dalam kaleidoskop kehidupan tribal ... dan ... penyajian hasilnya secara otorotatif dan final" (hlm. 3—4). Persepsi begini, yang bukan mengenai teknik kerja lapangan, bukan tentang "masalah wacana" di ladang antropologi (bagaimana melahirkan presentasi yang otoritatif/andal dan berwibawa) boleh jadi adalah warisannya yang paling besar bobot pengaruhnya. Jelaslah, itu telah menjadi pusaka warisannya yang paling menghantui.

Sebabnya, lama sebelum *Diary* tersajikan untuk mendramatisasi fakta bagi piahk yang abai, Malinowski telah menampilkan pertanyaan "Berada Di Sana" itu dalam bentuknya yang paling radikal kalau bukannya serta merta paling produktif. Paling radikal secara sekaligus dia memproyeksikan (dengan mengesampingkan seberapa penuh dia mempraktikannya) suatu cara penelitian yang, dengan segala keterbatasannya tentunya, boleh dikata menghapus, atau menyatakan diri menghapus, jarak afektif antara pengamat dan yang diamati, dan suatu gaya analitis (dengan mengesampingkan seberapa konsisten dia menggunakannya) yang dengan segala keterbatasannya menjadikan jarak itu hampir absolut, atau berpretensi menjadikannya demikian. Ujung-ujungnya, ketegangan antara menyerap dan menuliskan, dua momen klasik-karasteristik dalam pengalaman etnografis, terangkat menjadi sangat tajam dan lantang. Dalam karya-karya Malinowski, tegangan ini sedikit-banyaknya terjauhkan dan kegunaan retorisnya dimanfaatkan, dengan ekuivoasi (perancuan) yang gigih, kadang misteri sangat dalam tanpa tepi, kadang hukum-hukum yang unggul dan perkasa, yang telah saya tunjukkan. Tetapi bagi etnografer yang lebih belakangan, barangkali yang mayoritasnya kini berusia di bawah 40, yang tetap sangat menghayati ideal-ideal Malinowski tentang kerja lapangan (dalam hal-hal tertentu bahkan lebih menghayatinya ketimbang Malinowski sendiri), namun bagi

mereka ideal-ideal analitis Malinowski tidak saja sudah mati, tetapi tak sedikit pun diberi hati, persoalaannya tidak sesederhana itu. Ideal-ideal analitisnya itu tidak dikehendaki sebagai sebuah metode penelitian, yakni “Observasi Partisipan”, seperti yang begitu sering diangankan, tetapi sebagai dilema literer, “Deskripsi Partisipan”.

<<>>

Misalnya, untuk mengatakan dengan cara lain selugas mungkin yang saya bisa, ialah mempresentasikan proses penelitian di dalam produk penelitiannya; menulis etnografi dengan cara tertentu yang dapat mempertautkan tafsir seseorang mengenai suatu masyarakat, budaya, cara hidup atau apa un, dengan perjumpaan seseorang dengan beberapa di antara para warga, penyangga, wakil, atau apa pun masyarakat, budaya, dan cara hidup tertentu itu, sehingga terbentuk jaring keterhubungan yang penuh keterpahaman. Atau untuk mengulang penggambaranya lagi secara cepat, sebelum psikologisme sempat bercokol, soalnya ialah bagaimana memasukkan pengarang “aku-si-saksi-mata” ke dalam kisah “mereka memotret”. Mengikat diri sendiri pada konsepsi reflektif. Atau petualangan, atau observatif, sama dengan mengikatkan diri sendiri pada pendekatan konvensional (pengakuan) dalam membangun teks. *Persona* dunia-nyata yang oleh Lèvi-Strauss, Evan-Pritchard, dan Malinowski hendak dicoba disekap dan dibatasi pada fabel, memoar, atau kenangan dan lamunan mereka, dari makhluk yang telah mengupayakan hal-hal aneh dan mengalami hal-hal yang lebih aneh lagi, sekarang melanda dan membanjiri tubuh karya itu sendiri.

Cara paling langsung untuk memadukan kerja lapangan sebagai perjumpaan personal dengan etnografi sebagai catatan atau uraian andal, ialah mengerahkan wujud buku harian itu, yang oleh Malinowski digunakan untuk mencomoti pikiran-pikran

"kotor"-nya dan menuangkannya dalam bahasa Polandia yang susah dipahami, hingga menjadi gagrak (*genre*) yang tertata dan publik—sesuatu untuk dibaca dunia. Pada intinyam inilah yang telah dilakukan Kenneth Read, yang bukunya tahun 1965, *The High Vallery*, merupakan slah satu dari yang paling awal, dan salah satu dari yang terbaik, di antara upaya-upaya membangun etnografi bergaya *I-witness*.

Read, seorang antropolog Australia, yang belajar di sana dan di Inggris di bawah bimbingan generasi pertama para murid Malinowski, dan yang hingga masa pensiunnya belum berapa lama yang lalu adalah profesor pada University of Washington di Seattle, AS, bekerja di bagian dunia yang sama dengan Malinowski (meskipun di induk daratan New Guinea, bukan di kepulauan lepas pantainya, dan tak lama setelah Perang Dunia Pertama). Dan, seperti Malinowski, dia menggunakan pendekatan etnografi "dapatkanlah segala-galanya" dan pendekatan prosa (penulisan) "keluarkan segala-galanya". Tetapi selain kedua persamaan itu, kedua orang ini sangat berbeda, sekurang-kurangnya sebagaimana mereka muncul dalam cara penggambaran diri-sendiridi buku mereka masing-masing. Yang terkandung dalam "aku"-nya Read bukanlah kegelapan gaya Dostoyevski dam kekaburan gaya Conrad yang ngelangut, melainkan kepercayaan-diri, akhlak yang tinggi, toleransi, sifat dan watak yang baik, energi, antusiasme, optimisme—dengan tekad yang nyaris lugas untuk melakukan yang benar dan memikirkan yang patut. Kalau *Diary* menyajikan gambar seorang intelektual kafe mata keranjang yang terbuang di antara oarang primitif, *The High Valley* menyajikan gambar seorang pendeta desa yang termangu-mangu.

"Lalu mengapa", tanya read pada halaman pertama pendahuluannya, dalam apa yang semenjak itu menjadi langkah pertama yang baku dalam antropologi jenis *close-up* ini, dan menjadi stempelnya yang terpenting,

> Lalu, mengapa begitu banyak tulisan antropologi yang demikian steril, begitu miskin dengan segala sesuatu yang membuat suatu bangsa tersaji secara hidup? Orang-orang ditampilkan bagaikan kupu-kupu yang ditancapkan dengan jarum dalam kotak kaca, hanya, bedanya, kitaseing tidak dapat mengetahui warna spesimen itu; dan kepada kita tidak pernah diperhatikan bagaimana kupu-kupu itu terbang, tidak pernah kita lihat kupu-kupu itu mengangkasa atau mati, kecuali dalam generalisasi.
>
> Antropologi pekerja lapangan menempuh pengalaman yang unik; tidak ada orang lain mengetahui secara begitu personal bagaimana rasanya berada di suatu budaya yang seluruhnya asing, tidak dikenal. Para penyebar agam tidak tahu; pejabat pemerintah tidak tahu; pedagang dan penjelajah tidak tahu. Hanya antropologlah yang tidak menginginkan apa pun dari orang-orang yang dengannya ia tinggal bersama—tidak ada...kecuali pemahaman dan apresiasi tentang tekstur kehidupan mereka.[7]

Jika kita kesampingkan nada yang agak meninggikan diri sendiri mengenai ketanpa-pamrihan itu (orang mungkin berpikir, sekurang-kurangnya sebetulnya dia dapat akui bahwa kita menginginkan publikasi), Read memang kelihatannya mendekati orang-orang papuanya dengan keterbukaan luar biasa dan kebaikan hati, dan memperoleh ganjaran yang adil dan setimpal. "Kalau sekarang saya menengok ke belakang", tulisnya, "saya rasa saya telah ditinggalkan secara permanen. Setidaknya, inilah satu-satunya sebutan yang dapat saya berikan pada suasana hati di mana keyakinan pada kemampuan dan penemuan diri sendiri berpadu dengan kasih bagi orang lain, serta terima kasih bagi pelajara tentang penerimaan terhadap orang lain yang tlah mereka ajarkan kepada saya" (hlm. 7). Ini pil pahit yang susah ditelan lagi "kita seorang medern". Seperti dikatakan Tocqueville di salah satu tulisannya, satu-satunya hal yang tidak boleh kita lakukan lagi

---

[7] K. E. Read, *The High Valley,* (New York: 1965), hlm. ix; urutan penggalan tulisan ini saya balik.

ialah berbicara yang membaik-baikkan diri kita sendiri, dan ungkapan Malinowski "betapa saya ini seorang busuk yang keterlaluan" terasa sebagai suara ketulusan yang sejati. Tetapi saat Read menutup bukunya dan memeluk, tanpa malu lagi pada akhirnya, informan utamanya dengan gaya "pelukan total" Papua (biasanya dalam gaya pelukan ini orang Papua cenderung meremas genital Anda, sehingga inilah yang kira-kira bisa paling tuntas memberi Anda pengalaman "berada di sana") serta berharap "bahwa dia [informan itu] merasakan... dalam kuatnay genggaman tanganku, satu-satunya pemberian dariku, dan satu-satunya hal yang perlu kuterima darinya" (hlm. 318), maka semua orang kecuali para pendukung gigih hermeneutika prasangka tentulah sekurang-kurangnya agak tersentak bangun, apapaun yang mungkin mereka pikirkan tentang sifat-hakikat pemberian itu.

Demikianlah di buku Read yang tebal itu termuatlah serangkaian karya seni perpola kuat yang direalisasikan dengan brilian meski agak dipaksakan, semuanya kabut sendu dengan warna-warni lembut dan mata coklat yang kerlap-kerlip. Di situlah temperamen Read yang tenang menahan diri, agak tertutup, dibawa (seperti sekian banyak ujian spritual) menempuh berbagai aktualitas Papua: inisiasi brutal dan berdarah pada seorang remaja lelaki sendu yang adalah salah seorang pembantu rumahnya; perkawinan paksa anak perempuan tetangga yang ketakutan, yang direnggutkan dari masa bocahnya untuk "disulap" jadi perempuan dewasa di tempat lain entah di mana; pemenjaraan secara tidak adil oleh Pemerintahan Kelonial (Australia, tentu saja) atas seorang tukang protes yang suka bikin gara-gara tetap mempesona dan dengan gaya sendiri patut dikagumi. "Keinginan [saya] untuk mengalami kualitas kehidupan primitif", katanya, "... telah menjadi kebutuhan pribadi yang bagi saya sama penting dengan sumbangan bagi ilmu pengetahuan yang dapat diberikan oleh kerja lapangan saya" (hlm. 20). Di sini kita berhadapan dengan Pencarian yang

lain lagi. Tetapi yang satu ini lebih berkait dengan kedambaan akan penembusan dan Diri yang berterima (*akseptabel*) ketimbang dengan kedambaan akan pengetahuan murni (*noesis*) dan Orang Lain yang dapat dipahami. Dan ini tidak gagal, tetapi berhasil. Atau demikianlah yang secara begitu mantab berulangkali diyakinkan kepada kita.

Sarana yang digunakan untuk memberikan peyakinan itu, seperti saya katakan ialah penyajian seperangkat "drama pengenalan" yang ditulis dengan sangat "berat" tetapi konstruksinya sangat bagus. (Gaya penulisan Read termasuk gaya "berbunga-bunga" sehingga dikatakan "puitis" oleh mereka yang suka, dan "genit" oleh yang tidak suka). Setiap drama itu (yang merupakan satu bab tersendiri dan di beri judul dengan nama tokoh utamanya, Makis, Asemo, Tarofa, Goluwaezo) masing-masing di mulai dengan citra tentang keterpencilan, isolasi (kolam yang sunyi tenang, semak perdu yang beku tak bergerak) lalu berlanjut dengan citra-citra mengenai persepsi yang hoiruk pikuk dan kacau (suara-suara berkeloteh, bulu-bulu burung hiasan kepala yang gemetaran), sampai pada epifani akhir, sarat dan pedih, yang menyentuh hati.

Dalam kisah tentang remaja lelaki pembantunya, yang dapat kita ambil sebagai contoh, karena semua kisah berstruktur sama, dan amanatnya pun sama, yakni bahwa empati atau simpati itu membersihkan segalanya, momen yang paling menyaran adalah ritus inisiasi laki-laki, yang antara lain dengan menyadap banyak darah dari hidung dengan cara menyodoknya keras-keras dengan semacam pasak yang di gubel gulungan daun-daun.

> Akibatnya bagi Asemo (remaja laki-laki pembantu Read) tiba-tiba kusadari ketika yang terakhir dari sosok berlumur darah itu sempoyongan di atas kerikil pantai...langkahku mencarinya... telah membawaku hingga hanya beberapa langkah saja dari tempatnya berdiri. Seperti remaja lelaki lain seusinya, kedua tangannya dipegangi

dua laki-laki... kontras hiasan bulu dan cat membuat tubuhya yang telanjang tanpa hiasan kelihatan nyaris seperti anak tanpa dosa yang dijadikan korban. ... Aku yang yakin dia tidak mengenaliku. Matanya tidak mengenali apapun kecuali kebutuhan untuk mengerahan daya tahan tubuhnya terhadap tindak kekerasan yang sebentar lagi akan dia alami, dan dia tentu teramat tak-sadar betapa hatiku lari menghambur kepadanya. Bukan hanya pikiran tentang penderitaan anak itu yang memajalkan indraku sehingga untuk sejenak kami hanya berdua dalam pendar cahaya dan air, berhadapan muka dipisahkan oleh kehampaan, kegaduhan dan bau-bauan dari kerumunan manusia tak lebih adalah instrusi dari jauh yang sia-sia menggeburi dinding batas pengenalan. Segala sesuatu tentang dirinya yang telah saya ketahui secara bertahab dalam beberapa bulan sebelumnya kembali keingatanku, menjadi lebih jelas dan hidup karena perpisahan berminggu-minggu, sampai tiba-tiba saya menyadari jurang yang ditinggalkan oleh keberangkatannya yang tergesa-gesa; dan rasa kehilangan itu menikam lebih tajam karena saya melihat dia, kini, jelas tertayang pada tabir peristiwa-peristiwa impersonal yang deras melanda tanpa menghiraukan ada-tidaknya alasan pembenar bagi situasi menyedihkan yang kini sedang dihadapinya...

[Pada] momen ini [Asemo] tegak [dalam pikiranku] mewakili aspirasi yang tak terucap jelas dari suatu bangsa yang tanpa dikehendakinya tersodok memasuki masa yang tak terpatakan, dan saya mendadak tersesak oleh perasaan kesia-siaan yang pedih, gabungan antara simpati bagi mereka yang berbuat seolah masa silam masih memperlihatkan persepektif yang layak tentang dunia di hari depan, dan kepedihan yang lebih mendalam bagi mereka yang fisinya tentang hari-depan-yang-mungkin telah membutakan mereka pada batas-batas realitas yang dipaksakan di luar. Persis pada titik inilah Asemo tegak berdiri. Sosok seponsor (ritual) Asemo menutupi anak itu dari pandanganku ketika menerima sodokan daun-daun penyuci itu, tetapi waktu si lelaki tua bergeser ke samping, setelah tugasa kekerasannya ditunaikan, darah cerah yang mengalir dari bagian bawah wajah Asemo yang merunduk tampak seperti sesaji sia-sia demi perdamaian antara dua pihak berlawanan yang sama-sama terkepung.

Ingatanku tentang peristiwa-peristiwa yang menyusul pada hari itu anehnya berupa anti kelimaks, meskipun dalam kenyataannya tegangan dan kekerasan semakin mendalam. ... tetapi segala sesuatu yang secara personal penting telah terkatakan kepada saya ketika

> darah Asemo memerahkan air itu, dan segala hal yang dia derita sesudahnya tampak seperti pengulangan yang tidak perlu, contoh tentang tuntasnya kecenderungan orang Papua untuk mencari ekses (hlm. 167—168).

Persusulan momen-momen perubahan perasaan yang mendalami ini (seluruhnya barangkali ada selusin) dengan demikian membentuk lini naratif yang mengarahkan etnografi Read. Akhirnya, setelah dua tahun mengalami tegangan gairah dan guncangan berulang-ulang seperti itu, Read sakit keras, sebagai yang mungkin sudah dapat diduga, menderita pendarahan *ulcer*. Rumah sakit terdekat berada jauh di daerah pesisir. Alih-alih diterbangkan kesana, dia memilih tetep berada di rumah seorang mantri kesehatan setempat, yang kelihatan dari desa tempat tinggalnya. Tak lama kemudian penduduk desa mulai berdatangan melawatnya di pembaringan, menghelanya kembali lagi ke dalam dunia mereka, "nama-nama mereka bergaung bersama irama suatu kehidupan yang pernah tampak begitu asing, namun yang sekarang terluncur dari lidah saya bagai gerak jantung saya sendiri" (hlm. 314). Dan ketika, setelah sembuh, dia akhirnya pergi, terjadilah peristiwa pelukan total yang melegakan itu, dan satu dasawarsa kemudian munculkan yang berikut ini, yang bukan buku harian, bukan pula monografi, yang berkelit lolos, begitulah pikir Read, dari dilema Malinowskian:

> Catatan ini tak pelak lagi subjektif. Saya ingin mengatakan sesutu mengenai kualitas kehidupan (orang Papua) ... sebagai yang tampak dengan mata kepala saya sendiri, tersaring melelui latar belakang saya sendiri, kesukaan dan ketidaksukaan saya, terkualifikasikan oleh kelebihan da kekurangan saya sendiri. Saya percaya bahwa pendidikan profesional saya menumbuhkan suatu obejktifitas yang telah mencegah saya melakukan kesalahan tak senonoh dalam karakterisasi bangsa Papua, dan pendidikan serta latihan saya itu juga telah membantu saya melihat diri saya sendiri ... lebih jelas. Tetapi ini bukanlah yang akan saya tulis seandainya motifasi saya hanyalah norma-norma penelitian profesional, sebagaimana inilah

> segalanya yang akan saya katakan seandainya seluruh maksud saya hanyalah menerang-jelaskan diri saya sendiri. Saya mencoba untuk menyusuri jalur tengah antara kedua ekstrim itu (hlm. 310).

<<>>

Barangkali Read memang mencobanya. Tetapi, sebagaimana dalam kasus Malinowski sendiri, kita mungkin bertanya-tanya apakah yang oleh Roland Barthes disebut "penyakit buku harian" itu begitu gampang disembuhkan, dan apakah menyosok suatu diri yang privat untuk disajikan kepada publik adalah sesuatu yang serta merta saja terjadi. Dalam suatu tulisan yang secara nakal diberinya judul *Dèlibèration*, Barthes menamai dirinya sendiri:

> [Mestikah] aku membuat catatan harian *dengan mempertimbangkan bahwa itu akan saya publikasikan*? Dapatkah saya membuat catatan harian itu menjadi "karya"? ... secara tradisional, tujuan yang diberlakukan untuk Catatan Harian yang intim itu ... semuanya berkait dengan sisi-baik. Dan gengsi dari "ketulusan" (mengungkapkan diri sendiri, menerangkan diri sendiri, menghakimi diri sendiri); tetapi psikoanalisis, kritik Sartrean atas *Malafide* (*bad faith,* semacam hipokrisi atau kemunafikan), dan kritik Marxis atas ideologi menyebabkan "pengakuan dosa" menjadi sesuatu kesia-sian: ketulusan hanyalah *image-repertoere* tingkat kedua.[8]

Seperti dikatakan Barthes, tugas pembuat catatan harian (penulis jurnal)—yang dalam kerangka pembicaraan saya ini (lebih luas dan sekaligus lebih sempit dari Barthes) adalah siapa pun yang ketat menggunakan pendekatan aku-saksi-mata dalam membangun teks etnografis—ialah menyosokkan pengarang sebagai suatu objek nafsu; "membujuk-rayu, dengan pelintiran yang mengubah penulis menjadi person ... untuk membuktikan bahwa 'diriku lebih berharga dari apa yang kutulis'" (hlm.482). Kesadaran tentang yang tak esensial, tak pasti, tak otentik entah

---

[8] R. Barthes, "Deliberation", dalam S. Sontag, (*ed.*), *A Barthes Reader,* (New York: 1982), hlm. 479—95; kutipan dari hln. 480—481, cetak miring itu sesuai dengan buku asli.

sebagaimana menggelayuti tulisan-tulisan macam itu dan, akhir-akhir ini, menggelayuti para penulis: "Sungguh paradoks! Dengan memilih bentuk penulisan yang paling 'spontan', saya mendapati diri sebagai yang paling *wagu* di antara para aktor over-akting" (hlm. 493).

Singkatnya: "'saya' lebih sulit ditulis ketimbang dibaca" (hlm. 487). Dan jika kita mengok ke sekitar mengamati tulisan antropologi sekarang ini, atau setidak-tidaknya yang lebih tajam dan orisional dari tulisan-tulisan itu, tanda-tanda ini (cara "dari catatan-harian-menjadi-karya" serta kecemasan literer yang merundungnya) kelihatan di segala pihak. "penyakit buku harian" kini mewabah demikian juga *Dèlibèration*.

Bagaimana menyampaikan suasana hati, *mood* ini—keruwetan besar dari kebimbangan epistemologis, moral, ideologis, vokasional, dan personal, yang masing-masing saling merangsang, dan kadang-kadang memuncak menjadi sesuatu yang sangat mirip *pyrrhonism*—adalah masalah tersendiri. Survei umum nyaris mustahil, tidak akan mengkomunikasikan banyak hal pada publik yang tidak profesional, dan bagaimana pun juga telah dilaksanakan dengan baik untuk publik profesional, oleh sejumlah orang.[9] Membicarakan model Read dan Malinowski sebagai kasus tunggal rasanya kurang arif, karena selagi kita sekarang berbicara tentang suatu generasi yang sedang muncul, peta yang ada kurang tertata, posisi dan status relasi yang ada pun kurang mapan. Kita sungguh belum tahu kini siapa sajakah yang "pengarang" (*author*), siapa yang akan berwacana dalam kewacanaan siapa, dan siapa yang akan terus mau berwacana—mewacanakan etnografi, bagaimana pun juga.

---

[9] Lihat, misalnya, G. Marcus, dan D. Cushman, "Ethnographies as Texts", dalam B. Siegel, (*ed.*), *Annual Review of Anthrophology, Vol. II,* (Palo Alto: 1982), hlm. 25—69.

Karena itu, saya ingin, secara singkat, secara sewewenang, *nyerocos* dengan gaya reportase dari garis depan, membicarakan tiga contoh teraru, yang paling berbeda dalam nada, bahan garapan, dan pendekatan spesifik (untuk tidak mengatakan apa-apa tentang kualitasnya, sebagai yang harus saya coba), tetapi juga dengan cukup jelas mengenai mode ini: *Reflections of Field-work*-nya Paul Robinow, *Tuhami*-nya Vincent Crapanzona, dan *Moraccand Dialogues* dari Kevin Dwyer.

Karena berbagai alasan, trio ini bermanfaat untuk menumbuh-kan kesadaran tentang telah sampai di manakah "Dilema Malinowski", "Deskripsi Parsitipasi", "Penyakit Buku Harian", "Aku-Saksi-mata", atau apa pun nama yang kita kenakan padanya. Barangkali, yang paling penting ialah bahwa ketiganya tidak sekadar membentuk kelompok imajiner, pembulatan dari berbagai sangkaan seperti biasanya, melainkan benar-benar merupakan suatu kelompok, sebuah "angkatan" sejati yang sungguh-sungguh bersama-sama. Dengan usia, status, dan reputasi yang kira-kira sama, mereka tidak hanya saling kenal secara pribadi, tetapi juga telah saling mereaksi karya dan meneruskan saling-reaksi itu. Dengan demikian kemunculan setiap buku mereka seolah merupakan konstribusi bagi sebuah percakapan yang terus berjalan, jauh dari titik henti dan sebagian dari percakapan itu berlangsung di balik layar. Mereka bertiga pernah bekerja di Maroko, dan dua dari ketiga orang ini telah pula menghasilkan etnografi jenis yang lebih standar di samping karya-karya yang bercorak Aku-Saksi-mata. Dunia yang sempti, namun tegas dan tertentu.

Dunia itu juga menjelaskan segala sesuatunya dengan tuntas dan ringkas-pada masing-masing dari ketiga penulis ini memasalahkan "pemahaman diri melalui jalan panjang pihak lain",[10]

[10] Lihat P. Rabinau, *Reflections on Fieldwork,* (Berkeley, Calif: 1977), hlm. 5

suatu slogan yang mula-mula dipinjam oleh Rabinaow kemudian dipinjam oleh kedua penulis lainnya dalam kelompok ini. Meski demikian, masing-masing menyusun kuasi-catatan-harian dengan corak berbeda, mengetengahkan sosok-pribadi yang berbeda pula sebagai titik pusat catatan-harian itu, dan tiba pada intisari keotentikan yang juga berbeda pada akhirnya. Secara bersama, ketiga penulis ini mewakili banyak hal mengenai apa yang terjadi pada para pewaris ideal Malinowski tentang etnografi *imersionis*, etnografi yang "mencebur-larut", *ajur-ajer* (JW).

Sejauh menyangkut bentuk teks buku Rabinow tersusun sebagai tuntutan perjumpaan dengan berbagai informan: orang Prancis renta pemilik kafe; pengusaha tokoh cerdik yang sekaligus guru bahasa Arab; orang biasa setengah urban, setengah dusun, setengah ramah; intelektual desa yang letih saraf. Arti dari setiap perjumpaan itu, seperti yang dikatakannya bergantung pada perjumpaan sesudahnya, dan begitu seterusnya hingga sampai pada suatu konklusi yang metahkan semangat: *èducation sentimentale* yang agak klasik. kajian Crapanzona, yang diberi sub judul "Potret Seorang Maroko", berupa wawancara bercorak psikoanalisis yang diperpanjang, ngelantur, dan hiper-interpretatif. Seorang "tukang tanya yang serba-tahu" dan seorang pengugkap diri "serba-ungkap" terkunci (dalam hal ini disertai pihak ketiga, yaitu seorang Maroko non-lokal yang dengan hati-hati disebut sebagai "asisten") di WC klinik, jauh dari haru-biru distraksi kehidupan yang sedang berlangsung. Dan yang terakhir, buku Dwyer (subjudul yang *dia* berikan ialah *Anthropology in Question*) juga berbentuk dialogis, meskipun pewawancaraanya bersifat etnografis dan disajikan utuh, aloh-alih psikoanalisis dan selektif. Informan di pandu lewat seperangkat topik yang dapat dikatakan ortodoks (khitan, migrasi, perayaan, kekawinan, pertengkaran, dan pesta) yang masing-masing diberi pengantar berupa amatan tentang kejadian-kejadian relevan di luar situasi wawancara, dan keseluruhannya diikuti dengan serangan meluas

dengan ra orang lain mempraktikkan antropologi, atau mempraktikkan wawancara apa saja.

"Aku"/"Saya" yang kemudian diciptakan ketiga penulis ini ("diciptakan" dalam arti dibuat, dikontruksi, bukan ditiru atau "direpro") untuk menjadi penyusun (*organizing consciousness*) tulisan-tulisan tersebut, si "Aku" yang oleh Barthes dijuluki "aktor overakting" atau "buaya perayu" itu, pada gilirannya terkait dengan bentuk teks yang digunakan. Tidak hanya terkait, tetapi bahkan menentukan bentuk teks itu.

Rabinow, yang lagi-lagi mengingatkan tentang sosok Frédéric di rantau orang, adalah *konco*, kawan, teman—*copain*, istilah aslinya—yang bergaul dan tampil di mana-mana pada berbagai kesempatan bersama lelaki dengan berbagai macam tingkah (karena ini Maroko perempuan, kecuali yang cenderung tunasusila, tidak dapat dijangkau dengan cara begini). Dia adalah sosok yang cukup menyenangkan, dan cukup bingung, terbawa hanyut dalam arus pergaulan yang umumnya aksidental, umumnya tidak mendalam, dan cukup sering sangat singkat: medium yang mengobati penyakit, pertengkaran di pinggir jalan kehidupan sederhana yang tenteram dan daman di padesaan. Citra seorang pemburu pengalaman yang terpental-pental sebetulnya sudah di mulai sebelum dia datang ke Maroko, meninggalkan Chicago dua hari setelah terbunuhnya Robert Kennedy, dan berlanjut setelah dia meninggalkan Maroko lagi dan kembali ke New York paska-Enampuluhan ("'Revolusi' itu telah terjadi selama saya pergi"). Dengan demikian lawatannya ke Maroko itu tersajikan sebagai suatu interlude, selingan, sepenggal bab yang berisi berbagai kejadian, cerai-berai dan episodik, tetapi justeru penuh pelajaran dan akan disusul dengan karya-karya lain. Ada kehidupan setelah kerja lapangan: "Dengan menulis buku ini rasanya saya telah dimungkinkan untuk ... memulai lagi pada tataran berbeda" (hlm. 148—149).

Tetapi, jika Rabinow di halaman-halaman bukunya (tentu saja saya membicarakan dia dan koleganya hanya sebagai fungsi *di dalam* tulisan mereka, bukan sebagai "orangnya sesungguhnya") adalah orang yang belum selesai, kabur bagi dirinya sendiri, kabur pula bagi orang lain, Crapanzano—dalam bukunya—tergariskan dengan sangat jelas sosok yang sudah selesai dipahat, dihaluskan, dan dipoles. Dia muncul sebagai *Man of Letters*, tokoh sastra (ini karakterisasi diri yang dibuatnya sendiri; meskipun, dengan ungkapan bahasa Prancis yang lagi-lagi digunakannya, *homme de lettres*, nuansanya lebih kena—acuannya ke Sartre, bukan Emerson).[11]

Tuhami, "orang Maroko pembuat genteng yang buta huruf ... yang dipandang sebagai orang luar, bahkan orang buangan, oleh orang-orang di sekitarnya", yang "tinggal sendirian di gubuk (di kota besar) yang tanpa jendela", dan yang memandang dirinya setelah menikahi "iblis perempuan yang angin-anginan, jahat, berkali-untah ... yang bernama 'A'isha Qandisha" (hlm. hlm. 4—5), menceritakan kisah yang agak acak tentang satu kehidupan yang agak acak dalam penggalan-penggalan pendek: penyakit ini, pekerjaan itu, ziarah, impian, kehilangan, fantasi seksual. Sang etnografer yang juga juru sembuh memperkaitkan cerita sepotong-potong itu dengan bagian yang berat-berat dari kultur Eropa modern (Lacan dan Freud; Nietzsche dan Kierkegaard; d' Annunzio dan Simmel; Sartre dan Blanchot; Heidegger dan Hegel; Genet, Gadamer, Schutz, Dostoyevski, Jung, Frye, Neval) melalui paparan panjang dan berputar-putar dalam permenungan yang menggunakan "bahasa buku". Ketika dia selesai, walhasil dia telah membandingkan buruh nelangsa yang berasal dari Meknes itu dengan sosok seangker Genet versi Sartre: "Seperti ... Genet,

[11] V. Crapanzano, *Tuhami, Portrait of a Moroccan,* (Chicago: 1980), hlm. 145

Tuhami sanggup 'melihat situasi kehidupannya hanya sejauh itu tampak mengulang kisah asali tentang Firdaus yang hilang'" (hlm. 84); dengan manusia bawah tanahnya Dostoyevski; "Barangkali seperti hero atau ... anti-hero (dalam novel Dostoyevski) dia mendapat keuntungan ... dari keberadaannya sebagai korban" (hlm. 83); dan, di titik yang sangat menanarkan, dengan Nerval; "Ada kesejajaran mencolok antara sastrawan romantik Prancis ini ... dengan Tuhami. Seperti Tuhami, Nerval membagi-bagi perempuan menjadi banyak fraksi—dan memadatkannya ke dalam sosok-sosok tunggal yang status ontologisnya mesterius" (hlm. 130). Tuhami, anti-hero kita ini, *manque à étre*-nya Lacan, adalah *wesubject*-nya Sartre, individu sosial-nya Simmel (hlm. 140, 148, 136). Sementara wajah yang "berpose"menjadi agak sulit ditemukan dalam "potret" yang dibikin dengan teknik dan seni tinggi itu, wajah juru potretnya agaknya cukup jelas.

Buku Dwyer, seperti talah dikatakan, juga merupakan suatu proposisi *one-on-one*—suatu ihwal "Diri dan Pihak Lain" seperti ditanyakan penulisnya sendiri, yang mengeksploitasi *colloquist* sang penutur abadi secara seperti biasa, "menjadi saling-tergantung ... kadang-kadang menentang, kadang saling mengakomodasi".[12] Tetapi karena dalam kasus ini yang menjadi tujuan ialah menyoroti tidak solidnya landasan yang mau tak mau menopang segala interaksi itu (jaringan karierisme, pengibulan, dan mikro-imperialisme), maka Diri bukannya dihebat-hebatkan secara retoris melainkan justru dikecilkan secara tak kurang retorisnya. "Aku"-nya Dwyer tidak mengambang menaungi sekujur teksnya dan tidak pula menelannya, tetapi berapologi mengapa harus hadir bagaimana pun juga.

---

[12] K. Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthrophology in Question,* (Baltimore, Md.: 1982), hlm. viii.

Pandangan Dwyer ialah bahwa hampir seluruh antropologi, termasuk—dalam semacam paradoks tentang orang Kreta itu—antropologi Dwyer sendiri, "tidak jujur ... destruktif dan melayani kepentingannya sendiri"; bahwa ia, antropologi itu, merupakan perpanjangan dari "proyek masyarakat barat"—imperialistisa, intrusif dan destruktif—untuk "mengajukan semua pertanyaan" dan menilai-nilai semua jawabanya; bahwa pempraktekannya membuahkan akibat bahkan dalam "kasus-kasus terbaiknya" pun, yang berupa "keputusasaan pribadi"; dan bahwa satu-satunya *animus*-nya, yang tentu saja tersembunyi dan dikaburkan, ialah "(menamengi) Diri dan ... menjauhkan serta melucuti (sehingga mendominasi) Pihak Lain itu" (hlm. xxii, 284, 271, xxii). Bahkan lininya yang paling depan pun, yang bergulat untuk berkelit dari segalanya ini (demikian kuatnya Ideologi Barat yang bekedok sebagai Pencarian Kebenaran), hanyalah semakin dalam menjear dirinya di sini. Pada Robinow, "Diri dan Pihak Lain itu terlalu abstrak dan terlalu umun, dan Diri memperliahatkan pengemsampingan tertentu pada Pihak Lain"; tentang Crapanzona, "siratan rasa hormat terhadap Pihak Lain adalah ... rasa hormat pada Diri sandiri" (hlm. 280). Kita telah bersua dengan Juru Kisah yang Tak Andal, jika kita mendaur ulang larik masyhur dari tulisan Pogo, dan *He* ("dia laki-laki") ialah *Us* (kita, kami).

Pertanyaan yang timbul, tentu saja, ialah bagaimana seseorang yang berpendapat seperti itu menulis, apalagi sampai menerbitkannya. Persoalan ini terpecahkan oleh Dwyer, sekurang-kurangnya bagi dirinya sendiri, dengan menggabungkan pendekatan faktualistis radikal dalam melaporkan "dialog"-nya (kata-kata, keseluruhan kata-kata, dan tak lebih dari kata semata) dengan pendekatan yang introversif radikal dalam perannya di dalam "dialog" itu.

Seperti telah saya katakan, wawancaranya dengan orang Marokonya (petani kaya berusia 65 tahun, yang tersusun dan

tertampilkan dengan lebih baik daripada pebuat-gentengnya Crapanzano), cukup standar, bahkan agak datar dan hambar dalam hal bentuk maupun isi. Dwyer bertanya tentang ini atau itu, dan petani itu menjawab: "Mengapa Bapak mengkhitankan anak-anak Bapak?" "Itu kewajiban". "Hal apa yang Bapak cari dalam diri seorang Pasangan (Partner)?" "Yang paling penting dalam diri pasangan ialah kepercayaan" (hlm. 58, 144). Seluruhnya seperti transkrip dari ruang sidang pengadilan, sebagaimana dinyatakan dengan rapi dan fasih oleh pak petani yang tampaknya pernah ke kota beberapa kali itu, sewaktu Dwyer meminta izinnya untuk "membukukan" percakapan mereka: eksak, lengkap, dan bukan main formatifnya (hlm. ix). Dan kemudian di seputar wawancara itu, dalam pendahuluannya, dalam refleksi tentangnya, dan catatan kaki di bawahnya, ada sehimpun besar pemikiran-ulang, permenungan, pemertanyaan yang cukup rewel: "Mengapa saya tanyakan hal itu? Apa yang sesungguhnya yang saya lakukan ini? Apa yang sebenarnya ada dalam pikirannya mengenai saya? Apa pikirnya tentang pikiran saya tentang dia?"

Hasil dari seluruh etnografi transkrip dan "penelitian batin" yang penuh anotasi ini, betapa pun, ialah citra tentang seorang pekerja lapangan yang nyaris tak tertahankan jujur-tulusnya, yang terbebani dengan hati nurani yang sangat ketat dan tegas, dan yang dikusai oleh kesadaran membara tentang misi. Dia bahkan menambahkan sebuah "NB" yang mempertahankan kejujurann dan ketulusannya: "Apakah suatu gaya yang melecehkan ... kiranya akan lebih mengena seandainya digunakan di sini?" Tidak—mengekspos Diri Sendiri dan melindungi Pihak Lain "bukanlah ... lelucon" (hlm. 287). Di dalam "saya"-nya Dwyer, "saya" yang dia munculkan dalam tulisannya, tidak kita jumpai seorang kolektor pengalaman yang dapat diadaptasi, yang sedang berusaha menangkap secercah bayangan dirinya dalam relasi orang-orang lain, tidak juga seorang intelektual yang "membumi", yang

mengasimilasikan kesengsaraan proletar dengan kategori kesastraan/literer. Alih-alih, yang kita dapatkan ialah seorang moralis yang mantap, penuh tekad: orang-marah terakhir itu—atau salah seorang "Jesuit masa depan"-nya Flaubert, adalah juga yang pertama.

Tetapi yang pada akhirnya sangat menarik, sekurangnya untuk saya, tentang ketiga uapaya ini (dan kebanyakan upaya lain yang telah saya baca, yang bermunculan hampir setiap minggu), yakni upaya memproduksi teks antropologi yang "kuyup" dengan pengarang, atau bahkan "super-kuyup" (*author-saturated, super-saturated*), ketika diri-yang-dicipta-teks dan diri-yang-menciptateks tersaji sebagai nyaris identik, adalah kuatnya nada keresahan yang meresapi upaya-upaya itu. Kepercayaan diri tipis, dan cukup banyak depresi yang begitu nyata. Citraannya tidak menyiratkan harapan ilmiah untuk mengimbangi atau mengkompensasi kelemahan internal, dalam gaya Malinowski, atau menyiratkan keintiman pelukan ketat yang membebaskan dari penampikan penulis terhadap diri-sendiri, *à lai* Read, yang kedua-duanya tidak terlalu diyakini. Alih-alih citraan itu mengacu pada keterasingan (*astrangement*), hipokrisi, ketidakberdayaan, dominasi, patahnya semangat karena mengetahui seluk-beluk keadaan. "Barada di Sana" tidak hanya sulit dalam praktik. Ia juga memuat sesuatu yang tidak senonoh, suatu kebusukan tertentu.

Untuk Robinow, nama sesuatu itu ialah "Kekerasan Simbolik", *Symbolic Violence*. Merenungkan bagaimanan dia memaninkan berbagai informannya dan mengadu yang satu dengan yang lain untuk mengetahui adanya konflik pedesaan tertentu yang tidak ingin mereka bukakan, dia menulis:

> Tanggapan saya itu pada intinya adalah mengenai tindakan kekerasan; meski itu tidak dilaksanakan pada tataran simbolik, tetapi tetaplah kekerasan. Saya mengkhianati integritas informan saya. ... Saya tahu (bahwa apa yang saya lakukan) akan menekan, boleh dikata

> memeras dengan ancaman, agar (mereka) mau menjelaskan segi-segi kehidupan mereka yang sejauh itu dengan sepenuh hati mereka tutup-tutupi dari saya. ... Kepada mereka yang menyatakan bahwa sesuatu bentuk kekerasan simbolik tidak menjadi bagian dari pengalaman lapangan mereka sendiri, saya cukup menjawab bahwa saya tidak percaya pada mereka. Kekerasan simbolik itu tekandung menyatu dalam struktur situasinya (hlm. 129—130).

Bagi Crapanzano, persoalannya ialah *Eros-Thanatos*, ketika dia menyusuli baris yang dikutip sebelum ini mengenai keinginan untuk memiliki segala sesuatu yang diketahui Tuhami dan lebih banyak lagi:

> Selama ini saya selalu terpesona dengan potretan d'Annunzio, dalam *The Triumph of Death* (1900), atas hasrat obsesif hero (tokoh utama laki-laki) dan heroin (tokoh utama perempuan) untuk saling mengenal dengan tuntas. Dasar anggapan bahwa pengenalan tuntas seperti itu dapat dicapai adalah kepercayaan pada pemilikan sesksual total (dalam pemahaman d'Annunzio pemilikan seperti itu berujung pada pelenyapan total) atau reduksi Pihak Lain menjadi sesuatu yang dapat diketahui secara lengkap: spesimen. Yang pertama, tujuan cinta-berahi, yang kedua, produk ilmu pengetahuan, dalam kenyataan tidaklah begitu mudah dipisahkan. Keduanya tentu bersifat ilusif (hlm. 134).

Dan untuk Dwyer, soalnya ialah dominasi:

> Gaya lagak kontemplatif (yang dimaksudnya: pretensi) ... membajiri dan meresapi antropologi, menopengi konfrontasi antara Diri Sendiri dan Pihak Lain, dan menjadikan disiplin ini tak berdaya untuk menangani kerentanan Diri Sendiri. ... Maka Pihak Lain dihadapi dengan cara yang, walhasil, membungkam kemungkinan tantangan Pihak Lain. Dari sini bertambahlah mitra baru, yang patut disesalkan, pada dominasi yang telah memungkinkan antropolog memprakarsai perjumpaan dengan Pihak Lain itu: dominasi yang secara konsisten menantang Pihak Lain itu kini ditunjang lagi dengan sebuah epostemologi yang tidak mengizinkan Pihak Lain menentang Diri Sendiri (hlm. 269).

Pandangan-pandangan suram ini, yang terus berlanjut menjadi lebih suram lagi, bisa saja tersirat dari *genre* "Aku-Saksi-mata" seperti yang dipikirkan Barthes ("kelemahan ini eksistensial")[13], bisa juga tidak. Akan tetapi, pandangan-pandangan suram itu jelas cenderung menjadi ciri karya-karya, setidaknya yang kontemporer, ketika respresentasi penelitian lapangan si etnografer dipandang sebagai pengalaman pribadi, "suatu pemahaman tentang diri sendiri melalui pihak lan", ditemptakan pada pusat *author*-isasi. "Saya" memang sungguh sangat sulit dibuktikan; "repertoar-Citra tingkat-dua" sangat sulit dihindarkan. Kejujuran-ketulusan yang paling mendasar menunggu siapa pun yang melewati jalan ini. Untuk sejumlah orang, hasil dari melihat hal ini ialah menjauh dari etnografi menuju refleksi meta-ilmiah, jurnalisme budaya, atau aktifisme sosial. Sedangkan untuk sebagian lainnya, yang bandel dan tidak begitu mudah goyah semangatnya, ini berarti melipat-gandakan upaya untuk menjawab tantangan literer yang mungkin tidak serta merta baik-baik saja, tetapi sangat hidup dan bergairah.

Misalnya, sekarang ada buku tulisan Kenneth Read, yang terbit pada saat esai ini mulai saya tulis, yang melukiskan dua perjalanan musim panas yang singkat ke situs New Guinea penulisnya pada tahun 1981 dan 1982 setelah Read meninggalkan tempat hampir tiga puluh tahun: *Return to The High Valley: Coming Full Circle.*[14] Jauh lebih datar daripada bukunya yang sebelumnya (gaya liris itu hanya muncul kembali ketika, sebagai selingan, Read mengingat kembali adegan-adegan dari masa tinggalnya di sana 30 tahun sebelumnya atau ketika dia mencuplik dari *The High Valley*), dan tertuang sebagai sesuatu yang

---

[13] Barathes, "Deliberation", hlm. 494.

[14] K.E. Read, *Return to The High Valley: Coming Full Circle,* (Berkeley, Calif: 1986).

bersuasana “di manakah para pendekar masa silam itu”, buku itu berwatak setengah-hati, “kalau saya memang harus begini, ya apa boleh buat”. Seolah Read tau bahwa memang gagasan untuk datang kembali itu tak meyakinkah, dan menuliskannya adalah gagasan yang lebih parah lagi.

Di kota itu jalan-jalan kini sudah dikeraskan, ada layanan air minum dan listrik, satu hotel, dan satu losmen; mabuk di tempat umum menyebar luas; pakaian orang hampis semuanya bergaya Barat; dan sahabat terdekatnya, yang dengannya dia dulu berpelukan ketat, telah meninggal, tewas dua belas tahun sebelumya dalam kecelakaan gara-gara mabuk, tertabrak truk selagi sempoyongan berjalan pulang dari bar di hotel. “Kehadirannya menafasi segala sesuatu yang saya tulsi. ... Hubungan saya dengannya sama rumitnya dengan hubungan dengan cara siapa pun yang kita sayangi, tetapi jug sekuat itu, meskipun ada kendala dahsyat berupa jurang perbedaan yang teramat besar dan dalam yang memisahkan kami” (hlm. 252). Rumah-rumah di desa adalah kotak-kotak segi empat yang berpetak-petak dengan atap damentalisme Kristen telah muncul, dan tempat itu dipenuhi truk dan mobil yang meraung dan mengerang. “Uang menjadi penting sekarang. ... Pekik suling tidak kedengaran lagi di lembah Asemo. ... Pada lanskap ada kehampaan yang dulu tiada, manakala (anak-anak muda yang kini berada di sekolah sepanjang hari) akan tiba-tiba menyeruak dari antara rerumputan dengan kain panjang menutup kepala mereka...” (hlm. 45, 184, 248—49).

Read, yang selalu arif itu, dan tidak ingin dipandang sebagai orang tua yang terjebak dalam masa silam, bergulat melawan kesedihan yang tentu saja oleh segalanya itu terbangkitkan di dalam dirinya: kedudukan perempuan sekarang jauh lebih baik; anak muda kini telah menemukan rekreasi baru berupa dansa dari petang hingga fajar dan nonton bioskop *blue*; hubungan antara

beberapa kelompok terjalin jauh lebih banyak dan makin banyak orang bepergian ke luar daerah; beberapa di antara warga pribumi setempat lebih kaya daripada Read. Akan tetapi, semuanya itu, tidak meyakinkan dirinya maupun kita. "Saya tidak merasa (berat hati) untuk pergi meninggalkannya saat ini. Bahka, nyaris melegakan rasannya ketika tahu bahwa waktu tinggal dua hari lagi" (hlm. 246).

Buku itu adalah *postscript*, sebuah "NB", untuk suatu karya dan suatu kehidupan, atau seperti dikemukan Read sendiri (yang dengan lemah menyanggah bahwa demikianlah halnya) serangkaian catatan kaki yang merevisi apa yang telah ditulisnya mengenai situai tahun Limapuluhab "sampai tidak tertinggal apa pun lagi kecuali jejak pudar dari suasana tempat itu" (hlm. 22). Akan tetapi, meski demikian, dan antara lain justru karena itu, buku ini, dengann caranya sendiri yang pucat-pasi itu, sama menyentuhnya, kalau pun tidak sebegitu penuh perasaan, begitu mendalam, sebegitu halus, dan indah penulisannya seperti *The High Valley*.[15]

---

[15] Untuk beberapa contoh mutakhir lain mengenai etnografi "Aku-Saksi-mata" yang tidak semurung Robinow, Crpanzano, dan Dwyer, namun menghubungkan dengan lebih kukuh sisi konfensional ("pengakuan dosa") dengan sisi etnografis genre ini, lihatlah J.P, Dumont, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Dieldworking Experience,* (Austin, Tex.: 1978); E.V. Daniel, *Fluid Signs,* (Berkeley, Calif: 1984); dan B. Meyerhoff, *Number Our Days,* (New York: 1978). Dalam karya Dumont, akademikus Prancis yang senantiasa kaku dan kagok tersandung-sandung di antaara oarang-orang Indian *blow-pipe* Venezuela disajikan begitu rupa hingga mengungkapkan segi-segi kehidupan orang indian yang tidak terjangkau dengan piranti deskriptif etnografi standar. Dalam buku Daniel, mengambangnya seorang "penutur asli bahasa Tamil, yang lahir di Sri Lanka Selatan yang berbahasa Sinhala dan berayahkan orang Tamil di India Selatan yang mengganti namanya dari sesuatu yang mengancu pada kedewaan menjadi mengacu pada kegagah-beranian agar dapat menikah dengan ibu saya, seorang perempuan Sri Lanka beragama Anglikan yang berbahasa-ibu Inggris" (hlm. 57) yang mempelajari budayanya sendiri mengungkapkan mengambangnya budaya itu sendiri. Dalam buku Meyerhoff, "profesor perempuan" Yahudi yang muda dan tlah berasimilasi, yang berjumpa dengan komunitas Yahudi diaspora yang terdiri atas orang-orang tua dan tradisionialistik yang menghabiskan sisa usia mereka di masyarkat pesisir California Selatan, menghasilkan paparan urgen tentang babak penutup suatu kebudayaan,

5
KITA/BUKAN-KITA
Aneka Perjalanan Benedict

"Guna kanibalisme"

Selama ini kita bertindak kuran adil mengenai kenalaran kanibalisme. Sesungguhnay ada motif yang begitu banyak dan cemerlang yang mungkin di perkaitkan dengan kanibalisme sehingga manusia belum pernah mampu merangkum dan menyusunnya dalam satu bangan universal, dan sehubungan dengan itu menyusun berbagai sistem yang berbeda-beda dan bertentanngan agar lebih mampu memperlihatkan manfaat dan kebaikannya. Sesungguhnya kemungkinan alasan dan maksud kanibalisme ada begitu banyak dan bagus-bagus, sehingga manusia belum pernah mampu merangkum dan menyusun menjadi satu bangan universal, dan karenanya mengupayakan agar berbagai sistem yang berbeda-beda dan bertentangan dapat lebih memperlihatkan manfaat dan kebaikannya.

Dasawarsa sekarang ii cenderung mengapresiasi secara luar biasa kebaikan kanibalisme dengan begitu cepat sebagaimana hal itu disajikan. Kita sudah memiliki jalan keluar untuk banyak adat kebiasaan yang oleh orang tua kita dipandang telah ketinggalan zaman karena kemajuan umat manusia. Telah kita saksikan ketergantungan negara-negara besar pada sarana lama yang berupa pembantaian bersar-besaran. Telah banyak munculnya para orator pembakar semangat massa, bahkan di negeri-negeri yang kita pandang tenggelam dalam idealisme yang secara moral saksikan pembunuhan atas orang yang memiliki pandangan pribadi yang sekadar sedikit berbeda.

Malahan di negeri kita sendiri sudah sempat terjadi dimana perusuh kcil-kecilan yang sama sekali tidak membahayakan, aktivis pemogokan, ditembak punggungnya. Anehnya bahwa kita sampai terlewat tidak melihat kanibalisme.

Manusia sudah beribu-ribu tahun melakukan eksperimen memakan daging manusia, dan memandang hal itu tidak ada salahnya. Secara khusus hal itu terbukti dapat membina perasaan solidaritas di dalam kelompok dan perasaan antipati terhadap pihak asing, menjadi sarana yang tak ada taranya untuk melampiaskan emosi kebencian dari/ pada musuh. Ternyata segala emosi yang paling luhur pun tak hanya tidak sejalan dengan hal itu, tetapi bahkan dikukuhkan terus dengan praktik tersebut. Tampak bahwa kita telah menemukan kembali pemecahan yang khas dan berdaulat untuk sesuatu yang lama kita pandang sebagai hal yang dianggap-gagapi oleh para negarawan...

Perlulah pertama-tama menempatkan tanpa ragu lagi sentimen-sentimen moral yang tinggi tanpa tempat kebiasaan itu dipergunakan. Malanglah bahwa keprihatinan kita kalau-kalau heroisme, daya tahan, dan pengandaian diri harus sirna dari suatu dunia yang begini mengabdi pada perdagangan dan pencarian kekayaan, soal kanibalisme harus terlewat dari perhatian kita. Puak-puak tertentu di Great Lakes dan padang rumput pada masa yang lama silam juga mempergunakan kanibalisme untuk maksut tersebut. Bagi mereka, kanibalisme merupakan ungkapan puncak untuk merayakan kecemerlangan manusia. Diceritakan oleh para pelancong masa lalu bahwa dari tida musuh yang kematiannya dijadikan peristiwa merayakan kegagah-beraniannya, dua dimakan dengan rasa hormat, sedangkan yang satunya diedarkan dan tawarkan tanpa disentuh. . karena pada saat kematian yang seorang ini telah memperlihakan dirinya sebagai pengecut, dan menangis meraung-raung sewaktu disiksa...

Ini sudah tentu bukan satu-satunya penggunaan etis yang cemerlang yang dikenal di kalangan masyarakat-masyarakat di dunia. Ada puak-puak tertentu yang memandang kanibalisme itu sebagai ungkapan kemesraan kepada si orang mati yang aling dekat hubungannya, sekaligus sebagai sarana membuat jasat mereka—suatu apresiasi paling tinggi bagi orang yang terhadapnay tindak kemesraannya telah dituntaskan tak tersisa...

Kanibalisme telah terbukti pula sangat sanggup menyediakan gairah semangat agresi puncak dan terakhir. Hal ini belakangan terbukti sebagai persoalan yang sama sekali tidak remeh seperti yang mungkin kelihatan. Kanibalisme telah menghadang kita dalam skala yang begitu luas sehingga, demi kepentingan kemajuan, kita sulit untuk tidak menekankan persoalannya. Tanpa pretensi kekanak-kanakan dan tanpa menggugah-gugah kebencian sesama manusia yang menjadi ciri warga Kulit Hitam kita dan Kulit Merah kita, para Indian di Vancouver Island sangat tergairahkan oleh pertunjukan seremonial kanibalisme, yang terdisiplinkan dalam ritual dan tabuyang tak henti-hentinya ... ketika waktunya tiba bagi (seorang bangsawan) untuk menjadi warga suatu masyarakat (rahasia), dia mengundurkan diri ke hutan atau ke kuburan, dan konon roh-roh telah telah merasukinya. Lalu suatu jasad yang sudah nyaris menjadi mumi disiapkan dan diasapi, dan pada saat yang disepakati, di tengah-tengah kegairahan besar, remaja bangsawan itu kembali ke desa dalam naungan Roh Kanibal. Salah seorang warga masyarakat membawa jasat manusia tadi ke hadapan, sementara dengan irama ganas dan gigilan badan yang kaku pemuda itu menari dalam mencari daging manusia. Dia diikat dan dikendalikan dengan tali yang dikalongkan pada lehernya agar jangan menyerang orang-orang, dan dari mulutnya berulang-ulang keluar jerit anibal yang menggidikkan. Tetapi ketika dia sudah menggigit jasat itu, dia tidak lagi berada dalam ekstase dan menjadi "jinak" ...

Jelas sekali bahwa tidak ada yang bisa lebih aman dari pada ini bagi komunitas; satu jasad yang sudah tak berguna setiap tahunnya telah betu;-betul memuaskan kedambaan akan kekerasan yang di masyarakat modern dipasok dengan sumpah, hura-hura yang tidak terlalu jelas maknanya, dan ikrar untuk membunuh keluarga-keluarga yang rajin, tekun, dan produktif...

Akan tetapi, semua kegunaan kanibalisme itu kurang ada artinya jika dibandingkan dengan...peranannya dalam kemunculan dan pertumbuhan patriotisme. Kita semua sangat sadar bahwa tidak ada yang begitu mengekang unsur-unsur permusuhan internal suatu bangsa sebagaimana kehendak dan maksud bersama untuk membalas dendam. In idapat ditingkatkan lagi pemanfaatannya berbagai fase dan ungkapan oratoris yang menggambarkan tekat kita untuk "mereguk darah para musuh kita". Akan tetapi sudah dipandang hakiki bahwa kita memperjuangkan tujuan ini dengan kematian orang-orang

> muda yang segar-bugar dan penuh semangan hidup, dalam jumlah besar dan dengan siksaan yang memilukan. Tidak ada yang dapat menunjukkan dengan lebih mengenaskan ketumpulan dan ketidaktahuan kita tentang eksperimen manusia di masa-masa silam. Aspek kanibalisme inilah yang imbauannya paling meluas pada umat manusia; berkat itu, manusia dapat memperoleh kepuasan emosional paling mendalam dari kematian satu orang musuh saja, bahkan yang mati secara kebetulan, dapat mengecap nikmatnya balas dendam secara tuntas dan meyakinkan, menjaga kepercayaannya dengan membasmi musuh scara tuntas, tubuh dan jiwanya...

Orang-orang Maori di Salandia Baru misalnya, sebelum berpesta mengambil kepala musuh-musuh mereka yang dihiasi tato indah, yang menjadi kebanggaan mereka yang tiada tara, memajangnya di tiang-tiang di sekitar mereka, dan mencemooh kepala-kepala itu seperti ini:

> "Kamu mau lari, ha? Tapi kekuatanku menguasai kamu.
> Kamu sudah dimasak; kamu sudah dijadikan makanan untuk mulut kami.
> Mana ayahmu? Dia sudah memasak.
> Mana saudara lelakimu? Dia sudah dimakan.
> Mana istrimu? Dia duduk di situ, jadi istriku!"

> Mereka yang kenal betul dengan macetnya emosional dalam peperangan sebagaimana terekan dalam kepustakaan paska-perang tentu melihat dalam semuanya ini sarana potensial untuk mengembangkan kembali kompleks emosi yang memperlihatkan segala tanda disentegrasi di antara kita. Jelaslah bahwa harus dilakukan sesuatu, dan saran yang paling mengandung harapan adalah yang tersiratkan dari apa yang dipraktekkan bangsa Maori dari Selandia Baru ini.

> Dengan demikian maslahat kanibalisme sudah diakui sejak sangat lama. Faktanya adalah bahwa sebagai tujuan yang kini begitu meluas diupayakan dalam perang modern beserta akibatnya dapat dicapai dengan metode kanibalisme yang, secara perbandingan, tidak mengandung keburukan. Dengan pertimbangan itu apakah tidak sebaiknya kita serius memikirkan kemungkinan untuk mengganti

> perang dengan kanibalisme, sebelum suntuk melancarkan propaganda nasional yang lain lagi? Dari metode-metode publisitas kita telah teruji dan terbukti baik, kita peroleh tambahan keyakinan dalam mengadopsi program-program yang tidak bisa sekalipun. Untuk bidang yang di situ mungkin kita ragukan tentang kemungkinan mempopulerkan praktik yang begitu tidak lazim, sekarang kita dapat melangkah dengan lebih berani. Selagi masih ada waktu, tidakkah kita memilih dengan penuh pertimbangan antara perang dan kanibalisme?[1]

Usulan yang bersahaja ini, yang ditulis sekitar tahun 1925 ketiak Ruth Benedict, meskipun menjelang usia empat puluh tahun, sedang betul-betul berada pada titik awal kariernya, dan diterbitkan hanya bersumber pada *Nachlass*-nya oleh (siapa lagi?) Margaret Mead lebih dari seperempat abad sesudahnya, memperlihatkan ciri-ciri penentu dari boleh dikata seluruh karya prosanya: gairah, kedambaan, jarak, langsung, dan ada kegigihan yang tuntas sehingga nyaris menandingi kegigihan sang raksasa yang di sini menjadi modelnya. Margaret tidak memiliki kecerdikan Swift, tidak pula gelagak kebencian Swift, dan, karena berhadapan langsung dengan kasusnya, Benedict tidak membutuhkan keinventifan Swift. Akan tetapi Benedict memiliki ketetapan dan kegigihan maksud-tujuan seperti halnya Swift.

Saya pikir, lapisan besi dalam karya Benedict ini, kelugasan dan keterbukaan gaya yang digunakannya, masih kurang diapresiasi. Ini barangkali, antara lain, karena Benedict seorang perempuan, dan perempuan, bahkan termasuk perempuan profesional, hingga kini cenderung dipandang tidak tajam dan keras (sungguhpun contoh lain, yaitu Mary McCarthy, mungkin

---

[1] R. Benedict, "The Uses of Cannibalsm", dalam M. Mead, *An Antropologis at Work: Writings of Ruth Benedict*, (Boston: 1959), hlm. 44—48. Relevansi bagian ini dan gaung cara pandang (Jonathan) Swift bagi karya Benedict sudah pernah dikomntari secara singkat; lihat J. Boon, *Other Tribes, Other Scribes,* (Cambridge, Eng.: 1983), hlm. 110.

bertentangan dengan piiran demikian). Barangkali, ini sebagian disebakan juga oleh kenyataan bahwa dia menulis cukup banyak puisi liris yang agak kurang tegas fokusnya dan cenderung mengawali dan mengakhiri tulisannya dengan khotbah-khotbah yang kurang ada kesinambungannya dengan apa yang secara aktual disampaikan oleh batang tubuh tulisan itu sendiri. Dan barangkali, yang menjadi sebab utama ialah konflasinya yang berlebihan dengan Mead—murid, sehabat, sejawatnya, dan akhirnya menjadi pengawal reputasinya (istilah "pengampu" barangkali lebih tepat)—yang corak tulisannya sangat berbeda. Namun apapun alasannya, watak Benedict, yang menurut pandangan sebagian besar pengikut maupun pengkritiknya, intuitif, subtil, optimistis, dan romantis, tidaklah sesuai dengan wataknya seperti tampak dari teks-teks tulisannya.

Kaitannya dengan Swift, dan lebih dari itu kaitanya dengan modus yang sangat istimewa dalam kritik sosial yang dalam khasanah berbahasa Inggris dirajai oleh Swift, tidak hanya terletak pada sekelumit impersonasi yang kikuk dan resah ini. Kaitan antara Benedict dan Swift itu terletak pada kenyataan bahwa Benedict berulang-ulang bahwa menggunakan strategi retorik yang merupakan tumpuan utama kritik dengan modus istimewa itu, yakni menjejerkan yang sudah sangat lumrah dengan yang sangat eksotis, begitu rupa sehingga keduanya bertukar tempat. Benedict menggunakan strategi ini sejak awal sampai akhir kariernya, dan boleh dikata tidak menggunakan strategi lain apa pun. Dalam karyanya, sama halnya dalam karya Swift (dan karya penulis lain yang menulis dalam tradisi ini—Montesquieu, Veblen, Erving Goffman, dan sejumlah novelis), hal-hal yang secara kultural dekat dijadikan aneh dan sewenang, sedangkan yang secara kultural jauh di jadikan logis, sederhana, gamblang. Bentuk-bentuk kehidupan kita sendiri menjadi adat-kebiasaan di tanah yang jauh, yang nyta atau imajiner, menjadi perilaku yang bisa diduga dan dimaklumi

karena situasi dan kondisinya dijelaskan . “Di Sana” menggoyang dan mengobrak-abrik “Di Sini”. “Yang Bukan kita” (*not-us* atau *not-U.S.*) menjadiakn “kita” kader.

Strategi memotret “yang asing” sebagai “yang sudah akrab”dengan menubah tanda-tanda, sangat sering disebut sebagai satir. Tetapi istilah itu terlalu luas sekaligus terlalu sempit. Terlalu luas, karenaada jenis-jenis ledakan kesastraaan yang lain—gaya Martial, Molière, dan James Thuber. Terlalu sempit, karena istilah itu tidak akan serta merta mencakup cemooh maupun humor yang ada dalam karya Benedict. Sering sekali muncul komentar sarkastis, yang sangat kering, sangat lirih—”dongeng rakyat (Zuni) selalu menceritakan orang baik yang tidak mau menjabat—meskipun mereka itu selalu memerintah”. “mengapa Anda suka-rela menggantung diri pada kait atau memusatkan perhatian pada pusar Anda, atau tidak pernah membelanjakan kapital Anda?”[2] akan tetapi nada yang sangat dominan adalah nada yang amat serius dan sama sekali tidak menertawakan. Gayanya komedik, dalam arti bahwa maksud -kegunaannya ialah mensubversi pretensi manusia, dan sikapnya duniawi, tetapi secara amat sangat jujur. Semua ironi yang dikemukakannya tulus.

Efek-efek humor-humor intrinsik yang timbul dari penggabung-gabungan keperyaan dan praktik dari pembaca terdekatnya dengan kepercayaan terdekatnya dengan kepercayaannya dan praktik para juru sihir Afrika dan dukun India (atau para kanibal, seperti dalam kutipan di awal bab ini) sangatlah kuat. Efek humor itu begitu besar dan kuatnya sehingga keberhasilan Benedict meredam hal itu dalam karya yang membuatnya tenar, yakni *Patterns of Culture* dan *The Chrysanthemum and the Sword* (yang

---

[2] R. Benedict, *Patterns of Culture,* (New York: 1959), hlm. 96 (terbitan pertama, 1932): *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Cultuer,* (New York: 1974), hlm. 228 (terbitan pertama, 1946).

keduanya di susun dalam gaya lihatlah-diri-sendiri-sebagaimana-kita-melihat-pihak-lain sejak awal sampai akhir) menjadi landasan prestasinya sebagai pengarang-penulis "pendiri diskursivitas". "pemribumian-diri" ini (untuk membuatkan istilah umum bagi hal demikian) menimbulkan menimbulkan "ketawa kuda" kultural yang demikian wajar dan lepas, dan telah digunakan secara demikian dengan begitu konsisten sampai-sampai seolah sudah lekat menyatu. Ini terlihat dalam tulisan-tulisan mulai dari "Des Cannibales", *Lettres persanes*, dan *Candide* hingga *The Mikado*, *The Theory of the Leisure Class*, dan *Henderson the Rain King* (untuk tidak menyebut-nyebut trik intern, seperti "Body Ritual Among the Nacirema" dari Horace Miner dan "Latenci and the equine subconsciouns" –nya Thomas Gladwin).[3] Mencongkolnya keluar agar parodi berubah menjadi potret dan sarkasme menjadi imbauan moral, seperti yang dilakukan Benedict, adalah melakukan kerja yang sangat bertentangan partikel bahasa-kiasnya.

Itu adalah juga untuk menyempurnakan suatu gagrak (yakni etnografi pembinaan (*edifikatory ethnography)* yang hendak dikembangkan oleh antropolgi) yang biasanya dikacaukan oleh sikap moral (seperti dalam *The Mountain People)*, kesadarn diri yang dibesar-besarkan (seperti dalam *New Lives for Old)*, atau pemihakan ideologis (seperti dalam *The Moral Basis of a Backward Society*).[4] Dengan mengseampingkan realitas ketenangan batin orang Zuni atau kepemaluan orang Jepang, yang pada masa sekarang banyak diperbantahkan orang, ini adalah prestasi luar biasa. Akan tetapi, yang bahkan masih lebih luar biasa lagi ialah

---

[3] H. Milner, "Body Ritual Among the Nacirema", *American Anthropologist,* 58 (1956): 503—13; T. Gladwin, "Latency and the Euquine Subconcious", *American Anthropologist,* 64 (1962): 1292—96.

[4] C. Tumbull, *The Mountain People,* (New York: 1972); M. Mead, *New Lives for Old: Cultural Tranformation of Manus 1928—1953,* (New York: 1956); E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society,* (Chicago: 1958).

bahwa prestasi itu tidak muncul dari kerja lapangan, yang hanya sedikit dilakukan Benedict dan itu pun secara acuh tak acuh, tidak pula dari penteorian yang sistematis, yang nyaris sama sekali tidak Benedict. Prestasi luar biasa itu hampir seluruhnya bersumber pada pengembangan gaya pemaparan yang sangat kuat, yang hebat, yakin, ringkas-bernas, dan terutama pantang menyerah: pandanga yang tegas yang diungkapkan dengan tandas. Barangkali pada suatu saat dalam tahun 1920-an, Benedict menulis dalan jurnalnya: "satu halaman cukilan kayu dari sebuah Buku Jam dari abad kelima belas dengan keterbatasannya yang setia dan jujur pada sifat hakikat kayu yang merupakan medianya, dapat memberi kita rasa senang menikmati keempuan yang tidak pernah dapat dicapai oleh Timothy Cole (pengukir kayu *White-Line* abad kesembilan belas akhir, abad kedua puluh awal). Dan selusin garis pada satu karya etsa Rembrandt, setiap garis tertakik dengan bekas yang jelas pada logamnya, menimbulkan kegembiraan dan suasana finalitas yang tidak tersampaikan oleh seluruh abada kesembilan belas."[5]

Demikian halnya dengan kata-kata.

<<>>

Sungguh demikianlah, ketika pada awalnya adalah kata, seperti halnya kayu dan logam. Gaya Benedict dilahirkan sudah dewasa, sebagaimana dirinya sendiri selaku antropolog profesional gaya itu sudah ada dalam kajian-kajian khususnya yang awal, kurang-lebih dalam bentuknya yang telah selesai dipoles, yang luar biasa cepat, membwanya masuk ke disiplin ini—dan ke pusat institusionalnya, yakni puncak kewenangan Coloumbia. Karya-karyanya setelah itu, yang merupakan landasan bagi reputasinya yang lebih meluas lagi, karya pertamanya terbit ketika usianya 47, yang kedua lima sembilan dua tahun menjelang

[5] Dalam Mead, *Antropologis at Work,* hlm. 153; entri ini tidak bertanda waktu.

ajalnya, sekadar menggelar gaya itu pada skala yang lebih luas dan secara lebih hebat.

Sudah tentu, gaya Benedict itu memiliki semacam prasejerahnya sendiri dalam karya tulisnya ketika mahasiswa, yaitu beberapa fragmen abortif dari biografi feminis yang cepat digugurkannya ketika dia berpaling ke antropologi, dan dalam puisinya (meskipun ihwal relevansinya biasanya terlewat dari perhatian orang).[6] Akan tetapi sebagai etnografi, gaya Ruth Benedict tidak berubah-ubah mulai awal hingga akhir: baris-baris tulisan yang dipahatkan, terpahat sebagai finalitas.

Dari 1922:

> Orang-orang Indian Dataran memiliki kesamaan dengan puak-puak di sebelah timur dan barat dalam hal memperjuangkan visi secara tak-proporsional. Bahkan konsepsi tertentu yang sangat formal sehubungan dengan hal itu ditemukan di Pantai Atlantik dan Pasifik. Maka, kendati pemerintahan lokal sangat berbeda-beda, pendekatan pada visi itu adalah, atau mungkin akan selalu, melalui isolasi dan degradasi diri. Lebih formal lagi, visi ini, di seluruh wilayah yang sangat luas itu, memaparkan suatu formula menggariskan bahwa binatang atau burung atau suara tertentu yang menampakkan diri pada seorang pemohon dan berbicara dengannya, memberinya keterangan tentang kekasaan yang dianugerahkan, nyayian, peringatan, tabu, barangkali prosedur upacara yang terkait. Sejak saat itu, hal yang telah berbicara demikian pada saat tertentu itu lalu menjadi "roh pelindung" individu pemohon tadi".[7]

---

[6] Beberapa contoh tulisan-tulisan ini, juga salah-pandang orang terntangnya (yang disebabkan oleh cara membaca yang telalu otobiografis, mengangankan pembaca "Ruth-yang-sebenarnya"), lihatlah J. Modell, *Ruth Benedict: Patterns of Life,* (Philadephia: 1983); bandingkan Mead, *Antropologis at Work*.

[7] R. Benedict, "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist,* 24 (1922): 1—23; kutipan dari hlm. 1.

Dari 1934:

> Bangsa Zuni adalah masyarakat yang formal, masyarakat yang menjunjung tinggi kesabaran dan sikap tak ofensif di atas segala kebajikan lain. Minat mereka terpusat pada kehidupan seremonial yang beranika ragam dan rumit. Pemujaan dan kesetiaan mereka terhadap dewa bertopeng, penyembuhan, matahari, berhala-berhala sakral, perang, terhadap yang sudah meninggal, merupakan ritual formal dan mapan dengan iman-iman dan kalender pelaksanaan yang tertentu dan tersendiri. Tak ada bidang kegiatan yang dapat menyaingi ritual di urutan terdepan perhatian mereka. [8]

Dari 1946:

> Sembarang upaya untuk memahami orang Jepang herus dimulai dengan versi mereka tentang arti dari "take one's proper station". Pengandalan mereka pada tatanan hierarki dan keyakina kita pada kebebasan dan persamaan, ada jarak yang sangat jauh, dan sulit bagi kita untuk memandang hierarki melebihi nilainya yang sekadar sebagai sebuah kemungkinan mekanisme sosial. Keyakina orang Jepang pada hierarki merupakan hal mendasar dalam keseluruhan pandangan mereka mengenai hubungan manusia dengan Negara. Hanya dengan deskripsi tentang institusi nasional mereka, seperti keluarga, Negara, kehidupan religius dan ekonomi, kita dapat memahami pandangan mereka tentang kehidupan. [9]

Apapaun jenis tulisan itu, semuanya membentuk suatu keutuhan: hal yang sama dikatakan dan dikatakan-ulang sehingga kelihatannya yang itu sama tak tersanggahkan dengan hukum gerak atau sama finalnya dengan briefing ahli hukum; yg berubah hanyalah contohnya. Lagak Benedict sebagai seorang pewarta kebenaran yang hanya punya satu kebenaran untuk diwartakan, hanya satu tetapi fundamental—bahwa orang Indian Tanah Datar itu ekstatis, orang Zuni resmi dan suka upacara, orang Jepang

---

[8] *Patterns of Culture,* hlm. 64.

[9] *The Chrysanthemum and the Sword,* hlm. 43.

hierarkis (sedangkan kita, selalu, berbeda atau bertentangan)—membuat pembaca profesional karya Benedict unggul dan mereka yang memandangnya monomaniac (keranjingan ketunggalan). Hal itu juga membuat karyanya menemukan publik pembaca yang begitu luas di tengah masyarakat umum. Berbeda dengan Mead, yang memperoleh hasil yang kira-kira sama dengan gayanya yang improvisatoris dan kendor, mengatakan tujuh belas hal secara seketika dan luwes terhadap pikiran apa pun yang sedang berkelebat, Benedict mendapat publik pembaca dengan mengetatkan tambahan pembicaraannya hanya pada satu pokok persoalan.

Karya pertama yang mewujudkan pertemuan langka antara pikiran estetis, yang agak berbetnturan dengan lingkungannya, dengan publik yang masal dan pragmatis, yang mencari di dalamnya pengetahuan yang penuh kegunaan, tak pelak lagi ialah *Patterns of Culture*. Ringkas, jernih, dan terorganisasikan sangat bagus, buku ini, yang terjual hampir dua juta copy dalam lebih dari dua puluh empat bahasa, jelas bergema luas, mengisyarat, dan mengirimkan suatu amanat. Teks yang tepat pada saat yang tepat.

Suatu literer, bentuk karya ini sederhana, begitu padat, dan begitu tajam pembingkaiannya, sehingga terbukti orang yang paling marah padanya pun muskil melupakannya. Suatu gabungan dari bangan deskripsi segitiga (tiga budaya tribal yang amat sangat kontras), tipologi konseptual dikotomis (dua temperamen manusia yang bertentangan drastis), dan satu metafor pemersatu yang dominan (cara hidup berbeda-beda yang dipilihdari satu "bahtera" universal yang memuat berbagai kemungkina yang ada), komposisi buku ini nyaris tak bisa ekementer lagi yang strukturnya pun nyaris tak bisa lebih terbuka lagi. Seperti *Travels into Several Remote Nations of the Word* (walaupun yang ini terdiri atas empat bagian, dan yang digunakan sebagai metafor ialah proporsi), *Patterns* of *Culture* melekat kuat-kuat dalam pikiran.

"Bangsa-bangsa" yang dikunjungi Gulliver dalam karya Swift di atas meliputi Houyhnhnm, Brobdingnag, dan Yahoo. Sedangkan Houyhnhnm, Brobdingnag, dan Yahoo-nya Benedict adalah Zuni, Kwakiutl, dan Dobu, menyajikan suatu kerangka bagi teks yang lebih bersifat presentasional (gabungan tematis yang membubuhkan pewarnaan moral atas suatu sistem praktik) ketimbang naratif (cerita beralur yang membubuhkan logika penjelasan atas rentetan kejadian). Patterns of Culture tidaklah ditulis untuk dikutip. Tidak seorangpun berniat melakukannya (dan saya ragu apakah dulupun pernah ada yang membuat demikian) meskipun muncul perdebatan sangat panas mengenai "apakah sungguh-sungguh begitu?" untuk memperoleh kejelasan tentang hal-hal faktual mengenai kehidupan sosial pueblo Pantai Barat Laut, atau Melanisia (dua dari ketiga kasus yang dibicarakan Benedict tidaklah berkair dengan penelitian lapangan yang dilakukannya sendiri. Dan bahkan dalam satu-satunya kasus yang di situ Benedict memiliki pengetahuan tangan-pertama dari lapangan, dia sendiri bukanlah sumber penting untuk materi yang diulasnya. Ini karenanya tentang masyrakat Zuni itu lingkupnya sangat dibatasi).[10] Benedict menyelundupkan, tak hanya di sini, tetapi hampir di mana-mana dalam karyanya, tidak dapat diskripsi (praktis tidak ada, kecuali cerita rakyat, yang Benedict menjadi tokoh utama dalam merekamnya) namun dalam semacam re-deskripsi yang bercorak has: corak yang menggoncangkan. Luggnagg dan Lilliput-nya Benedict yang sungguh-sungguh ada, seperti tokoh-tokoh fiksional sebagaimana muncul dalam karya Swift, terutama dimaksudkan untuk "mengganggu dan menohok".

Dan memang sosok-sosok itu jelas mengganggu serta menohok, entah karena mereka menyesalkan kita seperti yang

[10] Lihat, untuk kasus Zuni, T.N. Pandey, "Anthropologist at Zuni", *Proceeding of the American Philosophical Society,* 116 (Agustus 1972), hlm. 321—337.

dilakukan orang-orang Zuni (Mengapa kita tidak dapat bersikap demikian ko-operatif?), meng-karikatur-kan kita seperti dilakukan orang Kwakiutl (apakah memperoleh status dengan cara membakar budak-budak tidak sekadar menebar kotoran secara begitu mencolok di mana-mana?), atau mendakwa kita juga seperti dilakukan orang-orang Dobu (tidakkah kita juga setengah percaya bahwa "orang yang baik, orang sukses, adalah dia yang telah menggeser orang dari kedudukannya dengan tipu daya"?).[11] seluruh kerja ini, tiga bab yang mutlak dipadati bahan yang rinci dan paling membuat penasaran—ritus kelahiran dan kematian orang Zuni, mantra, dan kidul orang Kwakiutl, penataan tempat tinggal orang Dobu—memiliki suasa perhatian dan keprihatinan tentang suatu yang lain, ditempat lain, yang agak dekat dengan kampung halaman sendiri. Suasana yang sama dengan yang terdapat dalam deskripsi yang tanpa penyesalan tentang prosedur peradilan blefuscu atau linguistik Laputian. Segalanya dilakukan dengan progresi kontras-kontras tajam, yang di situ term konstan yang belawanan secara cerdas dan manis tidak dihadirkan. (kecuali sindirian di sana-sini yang mengingatkan pembaca). Ini bukan sekadar alegori, kedalaman arti yang diam-diam disisipkan ke dalam fabel bergaya Aesop, melainkan tulisan ruang-negatif. Yang diharapkan di sana, secara jelas, lugas, dan tegas, membangun apa yang tidak hadirkan dan diceploskan: wajah kanibal kita sendiri.

Di seputar majas dominan ini –kepihak-lainan yang meriap dan semarak sebagai swa-kritik, kita bertemu dengan yang Bukan-kita-terhimpunlah citra Apollonian/Dionyisian dan citra bahtera-aneka-pilihan yang lebih jelasa dan lebi mekanis (dalam kelima bab singkat yang menggiring tesis dan mengelompokkan ketiga bab etnografis yang panjang). Metafor-metafor yang nyaring gemerincing ini dimaksudkan untuk menjadikan pokok

[11] *Patterns of Culture,* hlm. 130.

persoalannya sangat eksplisit. Tetapi ini adalah satu diantara ironi yang membayangi karya Benedict (bersama dengan *misasimilasi*-nya terhadap Mead dan *miskonsepsi*-nya sebagai sesuatu yang dokumenter), yaitu bahwa metafor-metafor itu justru, terutama, mengaburkan. Kadang-kadang, kurang adalah lebih. Usaha yang terlalu kuat untuk memperoleh kejelasan justru dapat mengaburkan suatu argumen yang akan jauh lebih baik jika tetap dibiarkan samar-samar; ini semestinya diketahui oleh Benedict yang juga menulis puisi.

Kontras Apollonian/Dionysian-nya Benedict—"Dia yang tetap bertahan di tengah jalan berada di dalam peta wilayah yang dikenal" yang dikontraskan dengan "Dia yang berupaya ...lari dari batas-batas yang diberlakukan padanya oleh kelima inderanya, membobol lolos memasuki tatanan lain dari pengalaman"(hlm. 79)—tentu saja diambil dari *The Birth of Tragedy*-nya Nietzsche, meskipun tidak banyak disertai ambilan lain dari sumber yang sama itu. Metafor *arc-of-selection* diambil dari fenologi, juga tanpa banyak mengambil hal-hal lain dari bidang itu. "dalam kehidupan kultural sebagaimana dalam ujaran, seleksi (dari inventaris kemungkinan yang secara fisik dimungkinkan) merupakan keharusan utama" (hlm. 34)—dan terbungkus dalam pepatah Digger Indian yang masyhur yang dijadikan epigraf untuk buku ini: "pada mulanya Tuhan memberi setiap bangsa sebuah piala dari tanah liat dan dari piala inilah mereka mereguk kehidupan" (hlm, xvi dan 33). Antara keduanya, kedua sosok ini, yang satu dengan ekstrem-ekstrem temparamental, yang secara radikal tak bisa diproporsionalkan, sedang yang lainnya dengan serangkaian pilihan, saling eksklusif, dimaksudkan untuk menyelamatkan bahan etnografisnya dari partikularitas radikal. Dengan demikian apa yang singular dalam deksripsi menjadi *general* dlam implikasi. Inilah sains melalui puisi: kajian tentang "peradaban primitif" hendak dijadikan asas analisis budaya yang sama eksaknya dengan biologi:

> Pemahaman yang kita perlukan tentang proses kultural kita sendiri dapat secara sangat efisien dicapai dengan jalan memutar. Ketika hubungan-hubungan historis umat manusia dengan moyang terdekatnya di dunia binatang terlalu rumit digunakan dalam menegaskan fakta tentang evolusi biologis, Darwin menggunakan struktur kumbang. Proses yang berlangsung dalam materi yang lebih sederhana itu (yang bercapur-baur dalam pengaturan fisik manusia yang rumit) muncul begitu jelas dalam kesederhanaan dan kejernihannya. Demikian pula hanya dalam kajian tentang mekanisme kultural. Kita memerlukan segala pencerahan yang dapat kita ambil dari kajian mengenai pikiran dan perilaku sebagai yang terorganisasikan dalam kelompok-kelompok yang tidak terlalu rumit. (hlm. 60—61).

Akan tetapi, pemilihan jenis kumbang (*beetles*) ini (suatu pilihan citra yang mengagetkan bagi seorang sarjana orientasinya sangat humanistis) tidak memunculkan representasi naratifis tentang variasi kultural, kisah historis dengan alur ilmiyah, yang sejenis dengan yang terharapkan dari seorang "Darwin antropologis". Alih-alih, yang muncul ialah upaya menyusun katalog *ganre*/ gagrak, ragam-ragam budaya yang diberikan nama yang pas. Benedict tidak sungguh-sungguh mengajar "proses" atau "mekanisme" (dan tidak mengemukakannya sama sekali, kecuali memberikan komentar umum—yang lebih berupa saran ketimbang analisis—tentang "integrasi" dan "abnormalitas"). Alih-alih, sekali lagi, dia mencari jalan agar pembedaan menjadi bisa bercerita, menyampaikan amanat. Kesulitan ialah, sementara menjanjikan yang sebaliknya, Benedict kelihatannya telah meyakinkan dirinya sendiri sebagai tokoh yang seakan melakukan pengujian teori. Padahal apa yang ada dalam kenyataannya dia lakukan (dan dia tahu apa yang sedang dilakukannya itu) adalah mendesakkan kritik kepada masyarakat dia sendiri. "pengakuan tentang relativitas kultural",

> Tulisnya dalam paragraf terakhir yang terkenal di buku itu, mengandung nilai tersendiri... ia menentang pendatapat-pendapat yang telah terbiasa dan menimbulkan kerisauan yang akut pada mereka yang telah diasuh dalam iklim pendapat tersebut. Ia membangkitkan

> pesimisme karena melemparkan rumus lama ke dalam kekacau-balauan... [Akan tetapi] begitu pandangan baru ini dipeluk sebagai keyakinan yang telah terbiasakan, ia akan menjadi pilar tambahan yang kokoh menyangga kehidupan yang baik. Kita lalu akan sampai pada keyakinan sosial yang lebih realistis, yakni menerima berbagai pola kehidupan yang sama-sama terdapat, yang telah diciptakan manusia dirinya dari bahan mentah yang berupa eksistensi, sebagai alasan untuk berharap dan landasan baru bagi toleransi (hlm. 239—240).

Bahwa, seseorang yang begitu suntuk untuk mengganggu harus merepresentasikan dirinya sebagi tokoh yang merasa begitu bertanggung jawab untuk menyusun suatu tabel kemungkinan-kemungkian manusia, terutama dapat dijelaskan dengan lingkungan intelektual tempatnya bekerja. Meskipun, karena datangnya terlambat dan punya kecenderungan pemikiran metaforis, Benedict tidak pernah sungguh-sungguh pas dilingkungan itu. Pada kurun antara kedua Perang Dunia, konsepsi antropologi dalam posisinya sebagai satu-satunya bidang upaya mengetahui hakikat kehiduan sosial yang tersamar atau terselubung sebagai dalam dalam kerumitan masyarakat modern barangkali berada pada puncak terhebatnya. Ini meskipun antropologi telah hadir sebelumnya, yaitu dalam karya Durkheim (*les formes élémentaires*) dan sejak itu terus membayang dalam karya Lévi-Straus (*les structures élémentaires*). Franz Boas, Paul Radin, Robert Lowie, Margaret Mead, dan Edward Sapir di Amerika Serikat, Bronislaw Malinowski, A.R Radcliffe-Brown, A.C Haddon, dan C.C. Seligman di Inggris semuanya mendukung upaya upaya itu dan citra masyarakat primitif sebagai “laboratorium alam”, Galapagos-nya antropologi. Tetapi ini bertentangan dengan pandangan tentang masyarakat demikian sebagai semacam permainan “cermin gila” (yang di sini sosok jadi memanjang, yang di sana menjadi pendek dan ringsek, dan yang di cermin lain lagi terpuntir-puntir) untuk masyarakat “kita” sendiri yang berada di pusat imajiner penalaran Benedict.

Upaya untuk menjadi (atau bertampang) "ilmuan sejati", sebagaimana pandangan waktu itu mengenai status ilmuwan sebagai semacam orang kudus, merupakan sumber kemunculan tipologi dua-wadah itu dak kalimat akhir yang membawa petaka tentang "pola-pola kehidupan yang sama sahihnya" itu. Seperti yang telah lama dikemukakan Elgin Williams, kalimat itu bertentangan dengan segala sesuatu yang tersajikan dalam substansi buku itu sendiri.[12] pada saatnya, Benedict sekurang-kurangnya setengah menyadari hal ini dan membebaskan dirinya sendiri dari lagak metodologis angkuh yang tidak diyakininya, dan menuliskan karyanya yang paling khas dan tiada duanya (dengan perkecualian satu bab saja, hanya satu bab namun malangnya bab ini selalu muncul dalam ingatan) dan juga yang tentu paling bertahan lama, meski "hanya" terjual 350.000 copy: *The Chrysanthemum and the Sword.*

<<>>

Imajinasi barat, sejauh ihwal yang begitu luas dan kabur itu bisa di bicarakan secara masuk akal, cenderng menyusun bagi dirinya sendiri rempresentasi yang agak lain mengenai keberadaan pihak lain ketika telah menjalin kontak praktis dengan salah satu dari pihak itu. Afrika, si jantung kegelapan: genderang tenung, ritus-ritus yang tak terkatakan. Asia, si Istana yang Melapuk: para Brahmin yang loyo, priyayi birokrat yang korup, para emir yang keras kepala. Australia Aborigin Oceania, dan sebagian negara-negara Amerika: manusia di titik nol: kekerabatan-ur, agama-ur ilmu pengetahuan-ur dan asal-mulai insest. Namun Jepang, kira-

[12] E. Williams, "Anthropology for the Common Man", *American Anthropologist,* 49 (1947), hlm. 84—90. Untuk persahabatan umum tentang "masalah relativisme" (yang saya pikir merupakan masalah-semu saja), lihatlah C. Geertz, "Anti Anti-Relativusm", *American Anthropologist,* 86 (1984), hlm. 263—278, dan "Kegunaan Keragaman", dalam S. McMurrin, (*ed.*), *The Tanner Lectures on Human Values,* Vol. VII, (Cambridge, Eng., 1986), hlm. 253—275.

kira yang terakhir diantara masyarakat-masyarakat semacam itu di lokasi lain, atau yang terakhir di penetrasi, bagi kita (Barat, *penerj.*) berada secara lebih absolut. Jepang adalah Objek Muskil. Sesuatu yang besar, tertip-rapi, pelit dan gila-gilaan sibuknya, yang seperti sebuah gambar Scher, di luar perhitungan. Dari *Madama Butterfly* dan *Kokoro* hingga *Pacifik Overtuer* serta *L'Empire des signes,* negeri ini (satu-satunya tempat yang tidak sekadar sebagai titik acuan dalam *Gulliver's travels,* di samping Inggris saja) tidak hanya kelihatan jauh, tetapi bahkan diluar peta: "sebuah tempat yang aneh" "Orang Jepang", demikianlah pembukaan buku Benedict, "adalah musuh paling asing yang pernah diperangi Ameriaka Serikat"—tidak hanya menantang kekuatan kita, tetapi juga daya paham kita. "Konvensi-konvensi perang yang telah diterima bangsa-bangsa Barat sebagai fakta kemanusiaan, jelas-jelas tidak berlaku bagi orang Jepang. [Ini] menjadikan perang di Pasifik lebih dari sekedar serangkaian pendaratan militer di pantai-pantai pulau, lebih dari sekadar soal logistik sebagai masalah paling utama. Sifat musuh menjadi sebuah masalah penting. Kita harus mengerti prilaku mereka untuk menangani perang itu secara berhasil" (hlm. 1).

Orisinalitas yang dahsyat dari buku Benedict ini (yang asal-muasalnya tentu saja berakar pada kerja intelijen dan propaganda yang dilakukannya semasa perang) dan landasan kekuatannya, yang bahkan dirasakan pula oleh pengeritiknya yang paling sengit adalah bahwa dia tidak berupaya memecahkan teka-teki tentang Jepang dan orang Jepang dengan meredam gagasan tentang dunia yang dicipta secara aneh dan dihuni bangsa yang aneh "konstruksinya", tetapi justru dengan menegaskannya kebiasaan untuk mengontraskan seuatu *kita* "seperti-yang-kita-ketahui" dengan sesuatu *mereka* yang "kita-angankan-sebagai-begini-begitu" mencapai klimaksnya dalam buku ini. Seolah orang-orang Indian Amerika dan Melanesia tak lebih dari sekadar pemanasan

untuk sesuatu bangsa yang *sungguh-sungguh* berbeda. Dan lebih dari itu, pengontrasannya sekarang eksplisit dan khusus, tidak lagi (seperti dalam *Patterns of Culcure*) tersirat dan umum—serangkaian "ini" yang jelas dan tertentu diperlawankan dengan serangkaian "itu" yang jelas dan tertentu. Saya pernah akan menghitung beberpa banyak penggunaan bajas "di Amerika" *atau* "di Jepang" dalam *The Chrysanthemum and the Sword*, tetapi segera saya hentikan karena itu melelahkan dan jumlah-akhirnya nanti tentu bukan main besarnya. Tetapi, ketukan iramanya terus bergema, dari saat kesaaan, di sepanjang buku ini.

Tentang tidur:

> Tidur... adalah salah satu kiat yang merupakan salah satu prestasi tertinggi orang Jepang. Mereka tidur dengan relaksasi yang sempurna... dalam keadaan yang kita pandang mustahil. Hal ini telah mengagetkan banyak peneliti Barat yang mengkaji orang Jepang. Bagi orang Amerika, insomnia nyaris merupakan sinonim untuk ketegangan psikis,dan menurut tolak-ukur kita watak orang Jepang mwengandung ketegangan yang tinggi. ... Orang Amerika biasa menilai tidur sebagi sesuatu yang dilakukan untuk menjaga kekuatan, dan hal yang pertama terpikir oleh sebagian terbesarri kita ketika bangun pagi ialah menghitung beberapa jam kita tidur tadi malam. Panjangnya waktu tidur kita menginformasikan banyakya energi dan efinsiensi yang akan kita punyai untuk sehari berikutnya. Oarang Jepang tidur untuk alasa-alasan lain (hlm.181—82).

Tentang makan:

> Menurut gagasan-gagasan Jepang, puasa autu mengurangi makan adalah ujian yang sangat baik untuk mengrtahui berapa 'kuat'-nya seseorang... tidak makan adalah peluang ntuk memperlihatkan bahwa orang 'kuat' ... kekuatan seseorang di tingkatkan dengan kemenangan rohaninya, dan tidak merosot karena kuarang kalori dan vitamin. Orang Jepang tidak mengakui lurus bandingan makan untuk badan dan kekuatan badan, seperti yang menjadi pandangan oarang Amerika (hlm.182)

Tentang seks dan perkawinan:

Meraka memisahkan memisahkan satu wilyah yang menjadi milik istri dan wilayah lain untuk kenikmatan erotik. Kedua wilayah itu sam aterbukanya dengan terang-terangan.kedunya tidak di pisahkan seperti yang berlaku di Amerika atas dasar fakta bahwa yang satu adalah yang diakui seorang laki-laki di hadapan masyarakat luas dan yang lain sembunyi-sembuny. ... orang Jepang tidak menetapkan ideal, seperti yang kita lakukan di Amerika sSerikat, yang menggambarkan cinta dan perkawinan sebagai hal yang satu dan sama (hlm.184).

Tentang maskulinitas:

(Homoseksualitas termasuk) di antara 'perasaan-perasaan manusiawi' yang tidak tepat jika terhadapnya diterapkan sikap-sikap moralistis. Orang Jepang sangat kaget dengan kepasifan homoseks dewasa A.S... lelaki dewasa di jepang aktif mencari patner ramaja lelaki, karena orang dewasa memandang peran pasif sebagai sesuatu yang merendahkan martabatnya. Orang Jepang menggariskan sendiri apa yang dapat dan boleh dilakukan lelaki dan mempertahankan harga dirinya, tetapi yang gariskan itu berbeda dengan yang kita gariskan (hlm. 188).

Tentang minuman keras:

Orang jepang memandang pernyataan pantang total terhadap minuman keras di Amerika sebagai salah satu dari hal "yang tidak-tidak" dalam budaya Barat. ... minum *sake* merupakan kenikmatan yang tidak akan di jauhi setiap orang yang berikiran waras. Tetapi alkohol merupakan salah satu di antara relaksasi ringan dan sampingan saja, sehingga setiap orang ang berfikiran pun tidak akan menjadikanya obsesi. Menurut jakan fikiran merka, orang tidak lebih takut "menjadi" pemabuk ketimbang "menjadi" homoseks, dan memang pemabuk-pecandu bukan merupakan problem sosial di Jepang (hlm. 189).

Tentang baik dan buruk:

Untuk telinga orang Amerika, ajaran semacam itu (bahwa kejahatan itu terkandung melekat pada jiwa manusia; bahwa kebajikan tidaklah

berupa tindakan melawan yang jahat) kedengaranya pada falsafah hedonis dan penyalahgunaan kebebasan. Akan tetapi orang Jepang mendefinisikan tugas manusia dalam hidup sebagai pemenuhan kewajiban. Mereka sepenuhnya menirima fakta bahwa membalas budi (hutang moril) berarti mengorbankan keinginan dan kenikmatan pribadi. gagasan bahwa pencapaian kebahagiaan merupaka suatu tujuan kehidupan yang serius adalah ajaran yang mengherankan dan tak bermoral dalam pandangan orang Jepang. (hlm.192).

Tentang akhir-bahagia (happy ending):

Novel dan lakon (drama) mereka sangatlah langka yang berujung dengan 'happy ending' publik populer Amerika mendambakan pemecahan soal, solusi. Mereka ingin yakin bahwa manusia hidup bahagia sekarang dan selama-lamanya. Mereka ingin melihat bahwa orang menerima ganjaran untuk kebajikan yang dilakukanya. ... publik populer Jepang duduk dalam genangan air mata menyaksikan sang tokoh utama tiba padak akhir krhidupanya yang tragis, dan tokoh utama perempuan nan jelita mati di ujung pedang karena putaran nasib-beruntungan. Alur kisah seperti itu merupakan puncak dari hiburan malam. Itulah yang mengundang orang menonton. ... film-film perang moderen Jepang juga berada dalam tradisi yang sama. Orang-orang Amerika yang menonton film itu sering mengomentarinya sebagai propaganda terbaik untuk perdamaian diantara segala film perang yang pernah mereka tonton. Ini adalah reaksi khas orang Amerika karena film-film Jepang itu sepenuhnya mempersoalkan pengorbanan dan penderitaan perang. ... *scene* penutupnya bukanlah kemenangan atau bahakan serbuan gemilang. Tanyangan penutup itu mempelihatkan perhatian semalaman di daerah pedesaan Cina yang menjengahkan dalam kubangan lumpur titik atau sosok-sosok cacat tubuh, lumpuh, dan buta yang merupakan para wakil tiga generasi suatu keluarga Jepang, yang bertahan hidup melampaui tiga perang. ... latar belakang yang menggairahkan, seperti terdapat dalam film-film 'cavalcade' Amerika sama sekali tidak ada. Bahkan maksud dan kegunaan perang yang di perjuangkan mati-matian itupun tidak di sebut-sebut. Bagi publik Jepang sudah cukup bahwa semua orang yang ditampilkan dilayar perak itu telah membalas budi (membalas utang moril mereka kepada kaisar) dengan segala-galanya yang mereka miliki, sehingga di jepang film-film itu adalah propaganda militer. Seponsornya tahu, publik Jepang tidak akan terangsang ke arah pasifisme, cinta-damai, oleh tanyangan semacam itu (hlm. 192—194).

Kita kesampingkan dulu soal validasi empirik dari berbagai pernyataan di atas yang di ambil secara cukup representatif dari sepuluh halaman berbeda di pertengahan buku (beberapa di antaranya kedengaran lebih mirip laporan tentang dugaan—di antara kedengaran lebih mirip tantang dugaan-bukan survei—mengenai suatu masyarakat). Tampaklah disini bahwa luar biasa dari argumen Benedict bersumber pada kegigihanya menumpuk-numpuk pernyataan seperti itu: yang satu nyaris belum tersamaikan dengan tuntas, yang lain sejauarang bisa terayu olehnya (dalam kenyataan bujuk-rayu ini cukup berhasil, sampai-sampai orang Jepang sendiripun ada yang seperti tersandarkan bahwa ternyata dirinya sama memusungkanya dengan seriap orang lain) dengan daya pengulangan (iterasi) semata-mata. Motif kita/bukan kita ini dibawa menjelajahi suatu lingkup yang sangat luas dan terdiri atas himpunan anaka-ragam hal yang di ambil dari himpunan aneka-ragam sumber (legenda, film, wawancara dengan rang Jepang di rantau dan menjadi tawanan perang, karya tulis ilmiah, komentar di surat kabar,siaran radio, “dokumen antik”, novel, pidato di parlemen Jepang (*Diet*), laporan intel militer) dan itu dilakukan dengan ketetapan hati dan keteguhan pendirian yang demikian rupa hingga berhasil memforsir kepercayaan umum yang meluas atu justru keraguaan (skeptisme) yang sam umum dan meluasnya. Karena tidak di mungkinkan untuk “berada disana” secara harfiah, tidak hanya karna perang, tetapi juga karena ketualian dan keengananya sendiri, maka yang menjadi tumpuan wibawa Benedict ialah “berada disana” secara imajinatif—berpindah dari *locus* satu ke *locus* lain dalam menjelajahi Objek muskil itu, dan di setiap halaman karyanya dihadang apa yang oleh di sebutnya sendiri “ pertanyaan yang senantiasa hadir: ‘ apa yang salah dengan potret ini?’”(hlm.7).

Namun, seperti tampak dari serangkaian kutipan di atas, yang berpindah dari contoh-contoh yang menampilkan “mereka”

sebagai kasus aneh menuju contoh yang melibatkan “kita” , tampaklah bahwa arah perarakan yang diforsir menyisir perbedaan kultur ini ‘terpelintir’ secara mengganggu. Ada pengubahab haluan yang tak terduga-duga sehingga kampanye misinya pun agak melenceng. Ini karena adanya fakta bahwa sementara ruth Benedict terus bergerak merambah segala sesuatu , mulai dari kebenaran orang Jepang bahwa seoarang Laksamana Amerika perlu di anugrahi lencana penghargaan karena menyelamatkan kapal perang bobrok sampai degan keheran orang Amerika bagaimana orang Jepang bisa-bisanya melihat bunuh diri sebagai pemenuhan tujuan, Jepang menjadi kelihatan semakin kurang khilaf dan kurang sewenang sedangkan Amerika serikat tampak semakin khilaf dan semakin sewenang. Sebetilmya tidak ada “ yang salah dengan potret ini”, dan juga tidak ada salahnya jika orang memandang poteret itu secara jungkir-balik; dan lawan yang pada awal buku ini tampil sebagai yang paling asing di antara musuh-musuh yang pernah di perangi Amarika, di akhir buku tampak sebagai lawan yang paling masuk akal di antara Musuh-musuh yang pernah di taklukan Amerika. Surat-surat kabar Jepang mengumumkan kekalahan sebagai “seluruhnya demi hikmah keselamatan tertinggi bagi Jepang”. Polotisi Jepang dengan gembira menjalankan roda pemerintahan negrinya di bawah naungan payunag Jendral MacArthur. Dan sang kaisar atas desakan para penasehat jendral itu untuk melepas setatus kedewanaanya mengeluh bahwa dirinya tidak pernah sungguh-sungguh dipandang sebgai dewa tetapi dia tetap melakukan apa yang selama itu diperbuatnya karena pihak asing agaknya mengira dia sungguh-sungguh di dewakan, dan hal itu tentunya baik untuk citra negri ini.

Perpidahan yang aneh ini, kelainan ke pragtisme di pihak Asia, dari kelegaan pandangan ke picikan di pihak Amerika, dan saling atas-mengatasi antara kekakuan dan kelenturan di sesuatu tempat di Pasifik Tengah, adalah kisah sebenarnya yang tersaji

dalam *the chrysanthemum and sword* akan tetap, lagi-lagi, kisah itu di sampaikan lebih sebagai khutbah keteladanan-dan-moral dan ukanya sebagai kisah lugas dengan alur yang runtut arahnya (direksional). Apa yang dimulai sebagai semacam upaya untuk menguak misteri Timur ternyata,dengan sangat sukses, berujung pada demontruksi terhadap kejelasan Barat.walhasil, dirikitalah, seperti juga dalam *paterens of culture,* yang kita pertanyakan dan kita herankan. Apakah gerangan, wahai katakan, landasan kepastian-kepastian kita? Tidk banyak, agakanya, selain bahwa kepastian-kepastian itu adalah kepastian kita.

<<>>

Jadi sekali lagi di sini Benedict mencecar dan morak-porandakan eksepsionalisme Amerika dengan menghadapkannya dengan pihak lain yang dispektakulerkan yang bahkan lebih eksepsional. Dan kali ini hal itu dilakukan Benedict dengan lebih bertenaga karena lebih percaya diri. (jika dalam *Patterns of Culture* dia menulis seperti seorang pembela yang memperjuangkan perkara, dalam *The Chrysanthemum and the Sword* dia bagaikan haki yang memutus perkara). Akan tetapi, yang juga terjadi lagi, adalah kenyataan bahwa apa yang sesungguhnya dilakukan Benedict yang diniatkannya, dan itu terlaksana dengan baik, menjadi agak kabur sehinggal sering sama sekali tidak terlihat. Dan penyebab segala kesulitan ini ialah salah-langkah yang sama itu juga, yang juga terangsang oleh Benedict sendiri sebagai pelaku salah-baca terbaik bagi tulisannya sendiri: misasimilasi karyanya terhadap lingkungan intelektual terdekat dari karya itu.

Keberanian Benedict yang luar bisa menulis dalam orang Jepang seperti yang dilakukanya, hanya beberapa tahun setelah Pearl Harbor,the Bataan daeth March, Gradualcanal, dan seribu film Hollywood sarta tokoh-tokoh sadis picik yang mendesis desiskan kebencian, sedikit-banyaknya dikotori orang juga. Yang

tidak dikomtari otrang ialah efek subversif perbuatanya itu terhadap perbuatan yang sebelumnya telah diterima para pembacanya di Amerika tentang arah manakah yang disebut "depan" dan dalam "atas" itu. Memang, mahasiswa Amerika, pada jenjang S-1 yang belum memperoleh petunjuk memadai tentang apa yang tidak selayaknya dicarai dalam satu monografi antropologi, kadang-kadang merasakan sisi satiris buku ini dan terusik olehnya. Sungguhpun begitu, selama ini konsepsi yang lazim tentang buku ini ialah bahwa ia, walhasil, merupakan buku pegagan pelatih psiko-politis tentang bagaimana menangani orang Jepang dan bahwa 'buku pengangan pelatihan' ini secara konseptual agak kurang andal, secara empirik agak lemah, dan secara moral agak rancu. Sesuatu karya yang jelas merupakan salah satu etnografi paling tajam-menggigit yang pernah ditulis orang—"[*Orang Jepang*] memainkan bunuh diri sebagaimana orang Amerika memainkan kriminalitas, dan mereka menikmati sensasinya sebagaimana orang Amerika dengan kriminalitasnya" (hlm. 167), —dan yang paling terang-terangan mengejek—[*utang budi orang Jepang*] selalu membayang-banyanginya, seperti petani New York cemas tentang barang gadaiannya atau pialang Wall Street gundah menyaksikan pasar membubung sementara dia menjual dengan harga rendah (hlm. 115)—sipandang sebagai briefing untuk sebuah ilmu pengetahuan dan pemikiran, suatu obtimisme yang ambisius.

Jelas itulah konteks intelektual dan politis (atau, karena dalam masa perang dan segera setelah perang, konteks intelektual-politis) penulisan buku itu. Ketika itu yang dirasa Benedict perlu untuk mengangkat karyanya sehingga lebih tinggi jenjangnya. Dari pada sekadar *belles lettres* bukanlah laboratorium alami, *formes élémentaires*, dan citra "lihatlah-pada-kumbang" sebangai "sumbangan" yang dapat di bersihkan oleh antropologi. Alih-alih, kini ihwalnya ialah "karakter nasional", "ilmu kebijakan", dan

“pengamatan budaya dengan mengambil jarak”. Dan orang-orang di sekelilingnya bukan hanya Margaret Mead yang tak terelakkan itu (dia sendiri sudah berpaling ke kanvas yang lebih luas dan tujuan yang paling strategi), melainkan sekerumun pendekar perang psikologi , analisis propaganda, pakar intelejen, dan berencana program. Para sarjana berseragam tentara.

Kisah mengenai fase khusus dalam ilmu sosial Amerika ini (ini adalah sebuah fase; pada akhir dasawarsa 1960-an fase itu teramat, setidaknya dalam antropologi, mati terbantai gara-gara terlalu banyak menjanjikan gajah tetapi yang muncul tikus saja) belum pernah dituliskan secara beranjak, kepada dingin, dan analitis. Yang ada baru anekdot, sajung-puji dan kenangan manis para feteran tentang hal-hal yang pernah mereka saksikan di medan tempur. Akan tetapi bahwa Benedict tidak serta merta merasa pas dan nyaman dalam gaya, kegunaan, dan cara pikir fase khusus ini yang dalam ungkapan Benedict sebdiri mungkin akan disebutnya sebagai “orang”, adalah fakta yang jelas. Di sinipun, yang dikatakannya ketika sdang membicarakan subjeknya dan yang dikatakannya ketika sedang membicarakan mengapa dia berbicara tentang subjeknya tidaklah sangat santun.

Karena *The Chrysanthemum and the Sword*, seperti *Patterns of Culture,* baru sungguh-sungguh dimulai kira-kira setelah lima puluh halaman pertama dan pada intinya sudah berakhir kira-kira lima puluh halaman sebelum penutupnya (karya-karya Benedict, sebagaimana halnya kebanyakan gakgrak *Morality*, tampaknya berklimaks di bagian tengan, dan sewajarnya demikian) kemneduaan ini muncul secara sangat kentara lagi di bagian pembukaan dan penutup buku ini. Bab pertamanya, “assignment: Japan”, merupakan talu genderang, sedangkan bab terakhir, “The Japannese since VJ-Day”, yang merupakan makalah briefing, menepatkan karya ini dalam bingkai Ilmu-dalam-pengabdian-bagi-Negara yang tampaknya merupakan panggilan

dimasa-masa itu: “apakah persoalannya (yang sedang dihadapi pemerintah Amerika Serikat) bersifat militer ataukah diplomatik, apakah itu terangkat oleh soal tentang politik tinggi atau tentang selebaran yang harus di drop di belakang garis depan Jepang , setiap wawasan mendalam, *insight*, adalah hal penting” (hlm. 4). Tetapi dalam satu bab sebelum yang terakhirlah, berjudul “The Child Learns” gaya intelektual dari *Foreign Morale Analysis Division of the Office of War Information* dan penerusnya yang dsponsori Angkatan laut AS, yakni columbia university Research in Contemporary Cultures, secara fatal menginvasi dunia Benedict yang saling-silang itu. Kata-kata yang dialamatkan kepada at=ntropologi selebaran dan politik tinggi telah pupus seiring dengan pudarnya gejolak gairah yang melahirkannya; tetapi, seperti halaman-halaman tentang relativisme dalam *Patterns of Culture*, halaman-halaman dalam *The Chrysanthemum and the Sword* yang membahas rasa malu, rasa bersalah, tengtang berkedok, dan tentang menggoda ternyata memiliki daya tahan sangat besar.

Apa pun alasan-alasan yang mungkin dipunyanyi Benedict (perempuan pemalu, santun, agak depresif, agak angkuh, dan apapun yang lain disamping pikiran waras) untuk mengepungkan jebakan ilmu sosial aktivis pada suatu pandangan estetis tantang perilaku manusia, semua alasan itu (rasa ketinggalan langkah keinginan untuk punya kaintan, kehendak untuk percaya, idealisme Kritiani yang bahkan antropologi pun tidak mampu “menyembuhkannya”) larut ditelan kabut kehidupan pribadinya. Tetapi, bahwa dia tidak dengan sendirinya merasa nyaman dalam berbuat demikian dapat dilihat dalam perubahan yang mendadak pada bab tentang pengasuhan anak. Benedict bergeser dari ungkapan deskriptif yang penuh keyakinan ke ungkapan kausal yang sangan kurang yakin. Dalam bab-bab pada dan tajam di pertengahan buku, tentang konsepsi orang Jepang mengenai

hierarki, utang budi, "lingkaran peraaan", dan disiplin-diri, segala sesuatu adalah soal sebuah titik pada suatu pola: penempatan praktik atau persepsi atau kepercayaan atau nilai tertentu dalam suatu konteks yang begitu rupa sehingga masuk akan dan bermakna, atau setidaknya masuk akan dan bermakna bagi orang Jepang. Dalam bab "The Child Learns", yang merupakan yang terpanajang dan paling tak jelas arahnya diantara bab-bab lain buku ini, proyenya berbelok menjadi mecari *mekanisme*, melacak praktik sosialisasi tertentu yang memunculkan watak prikologis yang dapat menjelaskan mengapa orang Jepang "tidak dapat tahan terhadap olok-olok" tidak suka taman yang pohon-pohonya tak terpangkas rapi, meletakkan cermin dikuil, dan memandang para dewa mereka baik hati dan pemurah. Sebuah wacana tentang bentuk secara membingungkan telah bergeser menjadi wacana tentang tuas alias dongkrak.

Tuas-tuas yang telibatkan itu, tentu saja, namanya sudah begitu tenar, untuk tidak mengatakan cemar, yakni bedung bayi yang tebal, ibu yang galak dan bawal, tirani kelompok sebaya. Akan tetapi, menariknya, hal-hal (yang digunakan sebagai pendongkrak karya) tersebut sebagian terbesar bukanlah gagasan Benedict sendiri. Padahal, seandainya tidak demikian maka buku ini niscaya begitu mandiri dan swadaya secara intelektual sehingga dikatakan *hermenetic*, "kedap udara". Yang bersangkut-paut dengan membendung bayi ini, yang disinggung secara agak bergegas sebagai sesuatu yang sudah jelas, tentu saja diambil daru pendapat Geoffrey Gorer, tokoh Inggris penuh semangat yang dibawa oleh Mead memasuki lingkaran Columbia dan Washington setelah Bateson menarik diri, dan yang namanya cukup cerdik dihilangkan oleh Benedict dalam "Ucapan Terima Kasih"-nya yang murah hati itu, sungguh pun memang Benedict mengutipnya, secara agak dingin, sebagai orang yang juga "menekankan peran *toilet-training* orang jepang". Soal menggoda bayi ini (bergantian

dibiarkan sendirian dan dipeluk-digendong), yang membawa pengaruh dan punya sangkut-paut yang lebih banyak lagi, berasal dari Bateson dan monografi Mead tahun 1942 tentang Bali yang di situ hal ini menjadi tema yang dominan dan meluas. Sedangkan fari sebuah laporan Gorer dalam masa perang, kali ini sekurang-kurangnya disertai kutipan singkatnya.[13]

Eksternalitas piranti-piranti pinjaman ini terhadap buku Benedict, yang diintrodusir secara kikuk dan dipergunakan dengan kagok, tampak dari progresi bab itu sendiri, secara gugup dan terburu-buru, Benedict menyinggung dan melewati hal-hal pinjaman itu untuk kembali, dengan semacam hembusan napas lega, pada penghadiran potret menjelang akhir bab: riap bunga *cherry*, upacara minum teh, dan kehidupan kau mpria Jepang yang kemilau dan transparan. Akan tetapi, potret yang barangkali paling jelas tentang tegangan itu lagi-lagi dari Margaret Mead datangnya. Dalam buku Mead mengenai Benedict dan tulisan-tulisannya, yang pada pokoknya merupakan uapaya (satu dasawarsa setelah Benedict meninggal) untuk menggabungkan *persona* perempuan yang lebih tua itu dengan *persona* Mead sendiri (sehingga sang pendahulu kelihatan sebagai si penerus yang mendendam) Mead memaparkan dalam buku yang marah dan bahkan benci—sesuatu yang unik dalam buku yang sedianya akan mirip biografi aulia itu—mengapa justru *The Chrysanthemum and the Sword* yang memperoleh penerimaan yang demikian rupa.

Ruth Benedict sendiri sepenuhnya telah berubah pendirian sehingga meyakini kegunaan metode yang digunakannya untuk keselamatan dunia. Beberapa eksposisi tertentu dari metode

---

[13] G. Gorer, *Themes in Japanese Culture,* Transaction of the New York Academy of Science, 5 (1943), hlm. 106—124; *The Chrysanthemum and the Sword,* hlm. 259. G. Bateson dan M. Mead, *Balinese Character,* (New York: 1942). G. Gorer, *Japanese Character Structure,* (New York: 1943); *The Chrysanthemum and the Sword,* hlm. 274.

tersebut telah memprovokasi pembaca karena metodenya untuk mencapai pemahaman dibukakan begitu terang-terangan sehingga menimbulkan gemam yang mengusik pikiran pembaca. Kurangnya depedensi Benedict pada metode psikoanalitik—yang dalam hal ini berarti kurangnya depedensi pada zona-zona tubuh, yang baginya tidak pernah ada arinya—telah menjadikan buku itu terasa enak bagi pembaca yang waktu itu menolak, dan sekarang memuji, wawasan-wawasann mengenai Kaisar Jepang yang pada awalnya dikembangkan oleh Geoffrey Gorer tahun 1942. Selain itu, kebimbangan Benedict yang mendasar terhadap budaya Amerika, bersama dengan warga-warga paling leberal dari generasinya, membuat para liberal dapat menerima pemahaman simpatiknya mengenai kebaikan budaya Jepang tanpa merasa terpaksa mengambil sikap yang sama simpatiknya terhadap budaya mereka sendiri, dan ini telah menyingkirkan batu sandungan yang merintangi jalan antropolog yang tidak sekuat itu meragukan budayanya sendiri. Ini adalah jenis buku yang dapat disebut oleh kolonel kepada jenderal dan kapten kepada admiral tanpa takut-takut mendatangkan hardikan "jargon", jenis buku yang akan aman di tangan anggota Kongres Amerika yang siap-tiaga menampik "rekayasa para intelektual rambut panjang". Pokok-pokok pemikirannya diaujukan dengan demikian manis dan anggun, demikian jernih meyakinkan sehingga buku itu melucuti persenjataan hampir semua pihak yang mungkin memusuhinya, kecuali mereka yang condong ke Kiri dan mereka yang sudah sekian lama memapankan gagasan yang sangat jelas dan biasanya tidak sempurna tentang pengalamannya sendiri dengan Jepang-orang-orang yang, dalam konteks berbeda, biasa kita sebut "China tua".[14]

Demikianlah, dalam hal martabat *author* di bidang antropologi ini, sama dengan hal-hal lain, segalanya bergantung

[14] Mead, *Anthropologist at Work,* hlm. 428.

pada klik yang Anda bina. Mead, telah memutuskan jenis komunitas wacana yang harus digabunginya, dan artinya digabungi Benedict pula berjuang demikian keras agar Benedict tetap berada di situ. Ini karena Mead sadar (dan sadar bahwa pihak-pihak lain menyadari) bahwa pijakan Benedict di situ goyah; bahwa sesungguhnya perpindahan keyakinan Benedict pada antropologi demi-penyelamatan-dunia sangat tidak utuh; dan bahwa citra tentang etnografi bagi admiral itu mudah tergelincir dan hapus manakala orang menyimak apa yang memang tersurat di halaman-halaman buku tersebut. Dengan demikian, mencutik Benedict keluar dari komunitas itu, sama halnya dengan memasukkannya ke sana, adalah suatu tindakan interpretatif dan –jika boleh saya katakan sebelum didahului orang lain –juga merupakan tindakan kontroversial dengan ambisi-ambisi tersendiri.

Mengatakan bahwa Benedict perlu dibaca tidak dengan ancang-ancang seperti membaca Gorer, Mead, Alexander Leighton, atau Lawrence Frank, tetapi seperti membaca Swift, Montesquieu, Veblen, dan W. S. Gilbert, sama saja dengan mendesakkan pemahaman khusus tentang apa yang dikatakan Benedict. *The Chrysanthemum and The Sword* adalah sebuah traktat kebijakan ilmu-tanpa-air mata yang dirias cantik tak ubahnya *Travels Into Several Remoute Nations of The World, in Four Parts, By Lemuel Gulliver, First a Surgeon and Then a Captain of Several Ships* (karya Jonathan Swift) adalah buku cerita anak-anak. Benedict, yang sebenarnya nyaris tidak pernah pergi ke mana-mana, sama dengan Swift, juga menulis untuk "menyengat dunia dan bukannya melencengkannya", dan demikian pula yang dikatakan Swift tentang apa yang dilakukannya sendiri. Agak kasihan juga andai dunia tak memperhatikanya.

6

BERADA DI SINI

Kehidupan Siapakah, Sebetulnya?

> Lepas siang ini juga saya pergi dengan Abba Jérome untuk menemui Emawayish (perempuan Etiopia itu) dan memberinya pulpen, tinta, dan buku tulis agar dia dapat mencatata sendiri—atau mendiktekan kepada anak lelakinya—manuskrip lagu-lagunya, dan menyampaikan kepadanya bahwa pimpinan ekspedisi ini, jika berkenan, akan memberinya hadiah yanf diinginkan.
>
> Inilah ucapan Emawayish sore itu ketika saya memberitahukan, perihal mansukrip (lagu-lagunya), bahwa akan sangat menguntungkan baginya jika dia menuliskan beberapa lagu cinta seperti pada malam sebelumnya: Apakah di Prancis ada puisi? Dan kemudian: Apakah di Prancis ada cinta?[1]

Berapa pun jauhnya dari "menara gading" perguruan tinggi pemgembaraan para antropolog mencari subjek kajian—di pantai terpencil Polinesia, di dataran tinggi yang panas terpanggang di Amazonia; Akobo, Meknis, Panther Burn—mereka menulis catatan mereka dalam jagat yang terkepung buku, perpustakaan, papan

---

[1] M. Leiris, "Panthom Africa", terj., J. Clifford, *sulfur 15* (1986), hlm. 43. Tanda kurung yang pertama dari saya, yang kedua dari penerjemah. Clifford hanya menerjemah sebagian dari kaya Leiris *L'Afrique fantóme,* (Paris, 1934).

tulis, dan seminar-seminar. Inilah jaga penghasil antropolog, jagat yang memberi mereka lisensi untuk melakukan jenis kerja yang merek tangani. Dan di jagat inilah kerja yang mereka lakukan itu harus mendapat tempat, jika ingin di[andang layak diperhatikan. Sebetulnya, "Berada di Sana" itu sendiri adalaha *pstcard exprience*, berita pendek tentang pengalaman berada di tempat yang tercetak di kartu-pos ("Halo, aku pernah ke Katmandu—kamu pernah?"). sedangkan yang membuat antropologi Anda dibaca ... diterbitkan, diulas, dikutip, dan diajarkan adalah "Di Sini": posisi Anda selaku sarjana di lingkungan sesama sarjana.

Tidak ada sesuatu yang sangat baru dalam hal ini; para hartawan eksentrik telah lenyap dari kancah etnografi sejak tahun 1920-an, dan para *connoisseur*, pada konsultan, serta penulis catatan perjalanan tidak pernah menyentuh bidang ini (memang ada segelintir penyebar agama Kristen yang melakukannya, tetapi dalam busana profesor, biasanya dari Jerman). Bahwa setiap abtropolog menduduki semacam kursi jabatan (*Collège de France to All Souls, University College to Morningside Hills*) sekarang tampak sebagai bagian dari tatanan yang wajar. Tidak banyak profesi lain yang lebih tuntas diakedmisikan di samping, barangkali, kajian tentang tulisan kuno dan tentang lichen, semacam jamur kayu dan batu.

Memang, fakta bahwa hampir semua etnografer adalah tipe orang universitas dengan corak tertentu telah begitu luas diketahui umum sehingga mengalahkan pemikiran bahwa keadaan dapat menjadi lain. Walau begitu, keganjilan yang tersirat dari suatu kehidupan yang begitu terbelah dan terpisah-pisah (beberapa tahun, berulang kali, bergulat dengann penggembala ternak atau petani *yam*, seumur-umur memberikan kuliah di kelasdan berdebat dengan rekan sejawat) akhir-akhir ini telah mulai dirasakan dengan lebih tajam. Jurang (yang selalu menganga lebar namun tidak selalu banyak diperhatikan) antara menemui

masyarakat lain di tempat mereka dan mempresentasikan mereka di tempat yang bukan tempat mereka, tiba-tiba menjadi mencolok. Apa yang semula hanya dipandang sebagai kesulitan teknis, yakni memasukkan hidup "mereka" ke dalam karya "kita", telah menjadi soal pelik secara moral, politis, dan bahkan epistemologis. Suffisance-nya Lèvi-Strauss, keyakinan Evans-Pritchard, kegagahberanian Malinowski, dan ketenangan Benedict, sekarang ini serasa sangat jauh dan sayup-sayup.

Yang ada sekarang iala kegugupan dan kegamangan yang merata mengenai kekuatan klaim bahwa kita telah menjelaskan pihak lain yang penuh teka-teki atas dasar bahwa kita pernah hidup bersama mereka di habitat asali mereka, atau bahwa kita telah menyisir tulisan-tulisan tentang mereka yang sejauh ini ada. Pada gilirannya, gugup dan gamang ini menimbulkan berbagai tanggapan: karya yang dekonstruktif terhadap karya-karya besar dan berwibawa (kanonik), dan terhadap gagasan tentang kanonitas itu sendiri; *Ideologiekritik* yang menelanjangi tulisan antropologis sebagai pelanjutan imperealisme dengan saranan lain; saran penggunaan relaktivitas, dialog bermacam catatan penjelasan kata dan istilah, permainan linguistik, kesadaran-diri retoris, penerjemahan *performatif*, pencatatann kata per kata, dan kisahan (*narative*) orang-pertama sebagai bentuk-bentuk penyembuhan.[2]

---

[2] Untuk suatu kumpulan menarik dari yang sangat baik dan yang sangat buruk, yang kaya wawasan dan yang pretensius, yang betul-betul orisinal dan yang sekadar nanar, lihatlah sekarang J. Clifford dan G. Marcus, (*ed.*), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Etnography,* (Berkeley, Calif.: 1986). Untuk alasan yang agak menyesakkan napas inilah G. Marcus dan M. Fischer, *Anthropologi as Culture Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences,* (Chicago: 1986). Tulisan-tulisan lain yang bersuasana sama antara lain adalah J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropoloy Makes Its Object,* (New York: 1983); J. Clifford, "On Etnographic Autthority", *Respresentation, 2* (1983), hlm. 118—146; J. Ruby, (*ed.*) *A Crack in the Mirror: Reflexive Presfectives in Anthropology,* (Philadephia: 1982); T. Asad, (*ed.*), *Anthropology and the Colonial Encounter,* (New York: 1974; pertama terbit tahun 1969).

Pertanyaan Emawayish itu sekarang terdengar di mana-mana: Apa yang terjadi pada realitas ketika itu dikirimkan ke luar negerinya?

Dunia yang dikaji sebagian terbesar antropo;og (dunia yang disebut primitif, *tribal*, tradisional atau *folk*, dan kini disebut *emergent*, *modernizing*, periferal, atau tenggelam) dan dunia yang oleh sebagian terbesar antropolog dijadikan titik tolak kajiannya, yakni *academia*, telah sangat berubah dari keadaannya pada masa Dimdim dan Dirty di satu pihak, dari masa Columbia Research in Contemporary Cultures di pihak lain. Akhir kolonialisme mengubah cara radikal hubungan sosial antara pihak yang bertanya-dan-mengamati dengan pihak yang ditanya-dan-diamati. Runtuhnya keyakinan pada fakta kasar, prosedur yang sudah siap, dan pengetahuan yang tanpa memperhitungkan konteks maupun kondisi, bahkan keilmuan secara umum, telah mengubah—secara sama radikalnya—konsepsi pihak penanya-dan-pengamat tentang kerja yang sedang coba mereka lakukan. Imperealisme dalam bentuknya yang klasik, metropol dan harta-milik, dan ilmiahisme dalam bentuknya yang klasik, impulsi (momentum daya dorong) dan bola biliar itu, telah runtuh ahmpir bersamaan. Sejak itu, persoalan menjadi tidak sederhana lagi, ruas Berada di Sana maupun ruas Berada di Sini dalam ekuasi antropologi sudah tidak memadai untuk sekadar diisi dengan kemilau ornamen Dunia Pertama dan tembang-tembang Dunia Ketiga.

<<>>

Tranformasi dari warga tanah jajahan menjadi warga negara berdaulay, yang dialami oleh masyarakat yang sebagian terbesar ditulis oleh antropolog (transformasi yang sebagian bersifat yuridis, sebagian ideologis, sebagian riil), sepenuhnya mengubah konteks moral tindakan etnografis (apa pun ironi yang berlangsung dalam hal Uganda, Libya, atau Kampuchea). Bahkan tempat-tempat lain yang dijadikan teladan pun, yang merupakan koloni,

tetapi *hinterland* yang macet atau kekaisaran tertutup "di tengah-tengah lautan" (Amazon-nya Lèvi-Strauss dan Jepang-nya Benedict) muncul dalam sorotan yang berbeda sejak tata bahasa politik dunia terubah oleh Perpecahan India-Pakistan, Lumumba, Suez, dan Vietnam. Berserakan masyarakat-masyarakat terisolasi di segala penjuru bumi sebagai yang terjadi lebih mutakhir—masyarakat Aljazair di Prancis, masyarakat Korea di Kuwait, masyarakat Pakistan di London, masyarakat Kuba di Miami—telah memperluas proses ini dengan mengurangi jarak keruangan antara berbagai alam pikir, sebagaimana yang tentunya telah dirangsang pula oleh wisata berpesawat jet. Salah satu asumsi pokok dan dasar dalam penulisan antropologi hingga belum berapa lama ini, bahwa subjek yang ditulis dan sidang pembaca tulisan itu bisa dipisahkan dan bahkan tidak berkaitan secara moral, bahwa yang disebut pertama adalah untuk ditulis tetapi tidak disapa, sedangkan yang disebut kedua untuk diberi informasi tetapi tidak diimplikasikan, sudah buyar. Dunia memang masih terbagi dmenjadi sekian banyak kompartemen, tetapi perlintasan antarkompartemen sekarang menjadi jauh lebih banyak, dan setiap kompartemen menjadi sangat kurang terlindungi.

Saling-kacau antara objek dan publik pembaca ini membuat antropolog bimbang tentang alamat tujuan retoriknya. Sekarang, siapakah yang harus dipersuasi? Afrikanis atau orang Afrikanya sendiri? Amerikanis atau orang Indian Amerika? Pakar Japanologi atau orang Jepang? Dan juga dengan bimbang tentang "apap"-nya: keakuratan faktual? Keluasan lingkup teori? Pemahaman imajinatif? Kedalaman moral? Cukup gampang untuk menjawabnya dengan, "Semua yang tersebut di atas". Tetapi tidak begitu mudah membuat teks yang mengejawantahkan jawaban seperti itu.

Bahkan hak untuk menulis itu sendiri—menulis etnografi—kelihatannya dipertaruhkan. Naiknya bangsa-bangsa yang sebelumnya terjajah atau terbuang (yang memakai topeng-

topengnya sendiri, mengucapkan baris-baris cakapnya sendiri) ke pentas perekonomiann global, politik tinggi internasional, dan budaya dunia, telah makin menyulitkan antropolog mempertahankan klaimnya sebagai penyuara pihak yang tidak terdengar, wakil dan penampil pihak yang tidak terlihat, orang yang tahu persisi tentang pihak yang disalahpahami. Pekik bahagia "Eureka!" dari Malonowski ketika untuk pertama kalinya berjumpa dengan orang-orang Trobriand ("Rasa menjadi pemilik" itu: sayalah yang akan menggambarkan mereka ... menciptakan mereka") tidak hanya kedengaran arogan, tetapi sungguh menggelikan di sebuah dunia yang sekarang memiliki OPEC, ASEAN, *Things Fall Apart* (dan antropolog yang adalah orang Yoruba, Sinhala, dan Tewa sendiri). "Sekarang ini, yang sangat aneh", tulis meta-etnografer James Clifford (meskipun barangkali yang dia maksudkan sebetulnya bukan "aneh" melainkan "diragukan"), "bukan lagi pihak lain, melainkan deskripsi tentang budaya itu sendiri".[3]

Itu telah menjadi aneh (atau diragukan, atau eksploitatif, atau opresif, atau brutal—kata-kata sifat itu bereskalasi) karena kebanyakan antropolog yang menulis di masa kini berada pada profesi yang sebagian besar terbentuk dalam konteks historis tertentu yang tidak pernah mereka alami dan juga tidak mereka inginkan, yaitu konteks Perjumpaan Kolonial. Hasrat untuk mengambil jarak terhadap asimetri kekuasaan yang melandasi Perjumpaan Kolonial itu, di bidang antropologi seperti halnya di bidang lain apa pun (dan yang belum lenyap juga meski bentuknya berubah) pada umumnya cukup kuat, terkadang terlalu mengendali, dan menghasilkan sikap yang setidaknya ambivalen terhadap gagasn etnografi itu sendiri:

---

[3] B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term,* (New York: 1967), hlm. 150. J. Clifford, "DATA DATA", *Sulfur 16,* (1987), hlm.162—64.

> Konfrontasi repetitif ritual denga Pihak Lain yang disebut kerja lapangan itu mungkin hanyalah instansi khusus dari pergulatan umum antara Barat dan Pihak Lain. Suatu mitos tegar yang disangga bersama oleh imperialis dan banyak kritikus (Barat) terhadap imperialisme ialah mitos tentang suatu penaklukan (*conquista*) yang tuntas dan tunggaal, pendudukan, atau penanaman kekuasaan kolonial, mitos yang diimbangi gagasan serupa tentang dekolonialisasi dan aksesi mendadak pada kemerdekaan. Walhasi, keduanya menentag pementingan teoritis yang sepatutnya pada bukti yang begitu teak engenai tindak opresi, kampanye perdamaian, dan penumpasan pemberontakan yang *diulang-ulang,* entah itu dengan sarana militer, indoktrinasi keagamaan, dan pendidikan, langkah-langkah adminitratif, atau, seperti yang kini makin lazim, manipulasi moneter dan ekonomis canggih bekedok bantuan luar negeri. ... Kita tidak dapat mengeklusikan kemungkinan, setidak-tidaknya, bahwa diulang-ulanginya pelaksanaan penelitian lapangan oleh beribu praktisi antropologi, yang baru merintis karier maupun yang sudah mapan, adalah bagian dari upaya tertunjang untuk melestarikan corak hubungan tertentu anatara Barat dan Pihak Lain-nya.[4]

Tidak semua pernyataan bersifat selugas atau semutlak ini. Tetapi suasana yang terproyeksikan ("Sekarang sungguh-sungguh ada alasan untuk khawatis tentang masa depan atropologi. Tamatnya imperealisme ... akan berarti tamatnya sesuatu yang selam ini adalah antropologi", seperti ditenggarai seorang pengulas lain dan dirumuskan oleh suatu program) sudah dikenal luas sampai-sampai motif utama. Dalam antropologi, seperti dalam wilayah Selatan Amerika Serikatnya novelis Faulkner, masa silam tidak saja tak mati-mati, tetapi bahkan bukan masa silam. Pekerja lapangan yang kembali dan kembali menuliskan bagaimana mereka menyusun "hubungan antara Barat dan Pihak-Lainnya" dalah hal yang lazim. Sama lazimnya dengan itu ialah mereka yang mencoba menuliskan bagaimana dengan kerja lapangan mereka menghubungkan hal-ihwal dengan masa silam. Kerja lain apakah yang sebetulnya harus mereka lakukan menjadi tidak begitu jelas,

---

[4] Fabian, *Time and the Other,* hlm. 149.

ada sejumlah saran tentang ini: mulai dari mengintropeksi antropologi untuk meneropong mistifikasi masyarakat Barat sendiri, sampai menebar pandangan ke luar, ke seluruh carut-marut internasional budaya paska-modern.

Semuanya ini menjadi makin seram sampai bermunculan suara-suara yang memekikkan dilema dan krisisi. Itu karena fakta bahwa serentak dengan terguncangnya dasar moral etnografi oleh dekolonialisasi (pada sisi "Berada di Sana"), landasan epistemologisnya pun digoyang oleh hilangnya keyakinan terhadap cerita tentang sifat-hakikat representasi—etnografis atau apa pun lainnya—pada sisi "Berada di Sini". Dihadapkan pada ledakan mendadak kata-kata depan yang memancing polenik (*neo-*, *post-*, *meta-*, *anti*) dan bentuk-bentukjudul subversif (*After Virtue, Againts Method, Beyond Belief*) di lingkungan akademis, kegelisahan para antropolog dengan pertanyaan "Pantaskah kiranya?" (Siapakah *kita* maka kita berhak memaparkan *mereka*?) bertambahlah dengan kegelisahan lain di seputar pertanyaan "Mungkinkah kiranya?" (Dapatkah lagu cinta Etiopia dinyanyikan di Prancis?). menghadapi pertanyaan tambahan ini, antropolog bahkan masih lebih tidak siap lagi. "Bagaimana Anda tahu" bukanlah pertanyaan yang selama ini biasa mereka ajukan, melainkan sebatas menyangkut soal-soal praktis, empiris: Apa buktinya? Bagaimana cara perolehannya? Apa yang ditunjukkannya? Sedangkan bagaimana kata berkait dengan dunia, teks dengan pengalaman, karya dengan kehidupan, sama sekali bukanlah jenis pertanyaan yang sudah biasa mereka kemukakan.

Para antropolog itu, sekurangnya mereka yang tidak puas dengan terus-terusan melatih-ulang keterampilan yang sudah hafalan, kini mulai terbiasa mengajukan pertanyaan itu. Beberapa meski dengan agak maju-mundur, bahkan berusaha menjawabnya, kalaupun hanya dengan alasan bahwa jika itu mereka tidak lakukan maka orang lain (linguis, ahli semiotika, filsuf, dan yang paling berat, kritikus sastra) akan mengambil oper:

Tentang "mengingatkan" (*evoking*) ini, dan bukannya "mempresentasikan" (sebagai suatu ideal untuk wacana etnografis), intinya ialah bahwa etnografi lalu terbebas dari mimesis dan cara retoris yang tidak pas dengan melibatkan "objek", "fakta". "deskripsi", "induksi", "generalisasi", "verifikasi", "eksperimen", "kebenaran", dam konsep-konsep lain semacam itu, yang—kecuali sebagai rapal-rapal hampa—tidak mencerminkan kegiatan yang sebenarnya dalam kerja lapangan atau penulis etnografi. Desakan untuk memenuhi tuntutan litani retorika keilmiahan telah menyebabkan realisme sejarah-alam yang gampangan itu menjadi cara dominan dalam prosa etnografis. Akan tetapi itu adalah realisme ilusi, yang di satu sisi menggalakkan absurditas "deskripsi" hal-hal yang bukan entitas, misalnya "budaya" atau "masyarakat", seolah itu adalah kumbang yang sepenuhnya dapat diamati meskipun terasa agak dipaksakan. Di sisi lain, realisme ilusi itu menggalakkan pretensi behavioris yang sama muskilnya dalam mendeskripsikan pola repetitif tindakan yang dicopot dari wacanan yang digunakan pelakunya dalam menyusun dan menempatkan tindakan itu. Dan semuanya ini dilingkupi keyakinan naif bahwa wacana si pengamat sendiri, yang mendasari semunya itu, adalah bentuk objektif yang sudah memadai untuk melaksanakan kerja mendeskripsikan tindakan. Persoalan realisme-sejarah-alam bukanlah kopleksitas dari apa yang diebut objek observasim seperti yang sering dikemukakan orang, bukan pula tidak diterapkannya metode yang cukup ketat dan dapat diulang, bahkan juga bukan—apa lagi—bahasa deskripsiny alot. Alih-alih, masalahnya adalah kegagalan ideologi visualis tentang wacana referensial, dengan retorikanya seputar "mendeskripsikan", "membandingakan", "mengklasifikasikan", dan "menggenaralisasikan" itu, dan asumsi signifikasi representasional yang digunakannya. Dalam etnografi tidak ada "hal" atau "benda" sebagai objek deskripsi, yakni kemunculan orisinal yang oleh bahasa deskripsi "direpresentasikan" sebagai objek indeksikal untuk perbandingan, klasifikasi, dan generalisasi. Alih-alih, yang ada ialah wacanan, dan wacana ini pun bukanlah benda, kendati ada klaim menceng seperti itu dalam metode translasi etnografi, seperti strukturalisme, etno-science, dan dialog, yang berupaya merepresentasikan wacana penduduk asli atau pola bawah sadarnya, sehingga merupakan tindak kejahatan sejarah-alam di dalam pikiran.[5]

[5] Tyler, "Post-modern ethnography: From Documen of the Occult to Occult Document", dalam Clifford dan Marcus, *Writing Culture,* hlm. 130-131; kutipan yang diletakkan dalam karung di paragraf yang berikut diambil dari halaman 134.

Komentar itu agak berlebihan untuk disiplin yang dasar dan begitu sederhana seperti antropologi, dan juga kurang koheren. Akan tetapi, betapa pun dibesar-besarkan dan betapa pun menggelegarnya pernyataan Tyler itu (Tyler melanjutkan dengan menyebut etnografi sebagai "dokumen gelap ... gabungan dai kenyataan dan fantasi esoteris, penuh teka-teki, dan paradoks"), pertanyataannya mencerminkan keinsafan yang makin meluas bahwa "menceritakan halnya seperti apa adanya" sebagai slogan untuk antropologi nyaris sama tak memadainya dengan bentuk filsafat sejak Wittgenstein (atau Gadamer), sejarah sejak Collingwood (atau Ricoeur), kesusatraan sejak Auerbach (atau Barthes), seni lukis sejak Gombrich (atau Goodman), ilmu politik sejak Foucault (atau Skinner), fisika sejak Kuhn (atau Hesse). Apakah "mengingatkan" akan memecahkan masalahnya atau tidak, apakah paradoks akan menemukan letak persoalannya atau tidak, adalah justru masalah yang cukup jelas.

Gerimis nama-nama ini, yang mudah terpacu menjadi curahan hujan lebat jika orang menghamparkan pandangannya ke seluruh tamasya metodologis di bidang seni dan ilmu, menyaran ("mengingatkan", barangkali) pada dimensi maslah yang kini dihadapi etnografer, yang dapat dikatakan semuanya masih memiliki, setidak-tidaknya, rasa sayang pada "fakta, deskripsi, induksi, dan kebenaran". Serba mempertanyakan cara standar dalam membangun teks—dan cara standar membaca teks—tidak hanya menyulitkan kedudukan realisme yang gampangan-gampangan itu itu, tetapi juga mengurangi daya persuasinya. Entah "sejarah alami" itu kejahatan pikiran atau bukan, sekarang ia tampak tidak begitu alami lagi bagi pembaca atau penulisnya. Di samping hipokondria moral yang mengiringi langkah pelaksanaan suatu profesi oleh tokoh-tokoj yang sezaman dengan Kipling dan Lyautey itu, ada juga kebimbangan-diri pengarang yang muncul dari pelaksanaan kerjanya di lingkungan akademis yang

dicengkeram berbagai paradigma, episteme. Permainan bahasa, *Vorurteille*, epos, berbagai tindakan di laur pengungkapan dengan bahasa, S/s, *problématiques*, intensionalitas/i'tikad, aporia (majas untuk berpura-pura tidak tahu harus mengatakan atau melakukan apa), dan *écritures*—"Bagaimana Melakukan Sesuatu dengan Kata"; "Haruskah Kita Memaksudkan Apa yang Kita Katakan?"' *il n'y a pas de hors-texte*' "Penjara Bahasa". Tidak memadainya kata untuk menyampaikan pengalaman, dan kecenderungan kata untuk sekedar membawa kapada kata-kata lain, adalah sesuatu yang sudah lama diketahui para penyair maupun matematikawan. Akan tetapi, sejauh menyangkut etnografer, atau beberapa dari mereka, ini mendatangkan semacam kekalutan yang barangkali permanen, tetapi barangkali juga tidak.

<<>>

Kekalutan itu tidak permanen, karena kecemasan yang menyebabkannya mungkin dapat dikendalikan dengan pengenalan yang makin jernih pada asal-muasalnya yang sebenarnya. Masalah dasarnya bukanlah kegoyahan moral dalam menceritakan berbagai kisah tentang cara hidup bangsa lain, dan bukan pula kegoyahan epistemologis dalam penuangan kisah nyata seperti itu didiskusikan secara terbuka, dan bukannya ditutup-tutupi dengan mistik profesi, beban kepengarangan tiba-tiba terasa memberat. Saat teks etnografi mulai *betul-betul disimak* pula di samping dibaca cepat-cepat, mulai dipandang sebagai sesuatu yang dibuat—dan dibuat demi mempersuasikan pembaca—makin banyaklah pertanyaan yang harus dijawab oleh si pembuat teks. Situasi seperti ini mungkin pada awalnya menakutkan, kaum establismen menggebark meja dan teriak "kembalilah ke fakta" sementara lawannya menantang duel, mengincar kuasa. Akan tetapi, asalkan ada cukup ketegaran dan keberanian, situasi ini dapat menjadi terasa biasa-biasa saja.

Apakah masa mendatang yang sangat dekat ini akan membawa pada penyegaran energi diskursif antropologi atau pada keruntuhan harkatnya, akankah keberanian pengarang pulih atau sirna, bergantung pada apakah bidang ini (atau lebih tepatnya, calon praktisi di bidang ini) dapat menyesuaikan diri dengan situasi yang mempertanyakan seluruh tujuan, relevansi, motivasi, dan prosedur antropologi. Para "pendiri kewacanaan" yang telah diulas di atas (dan sejumlah lainnya yang sekurangnya sama besar bobot pengaruhnya meskipun tidak diulas di sini), yang telah membawa bidang ini sampai pada bentuknya yang sekarang, juga telah menghadapi masalah-masalah besarnya sendiri dalam hal formulasi dan persuasi. Penundaan ketidakpercayaan pembaca terhadapa teks-teks mereka sebetulnya di sana-sini juga dilakukan secara terpaksa. Akan tetapi mereka disikapi secara lunak, sekurang-kurangnya mengenai serangan tentang dapat-tidaknya kerja mereka dibenarkan, atau sehubungan dengan kemungkinan pelaksanaan kerja itu. Apa yang mereka lakukan kala itu mungkin aneh, tetapi mengagumkan, mungkin sulit, tetapi toh terlaksana dengan baik hingga taraf tertentu. Sedangkan di masa sekarang, menulis etnografis adalah menulis dalam keinsafan bahwa angapan-anggapan beserta kemakluman seperti itu sudah mati dalam diri pengarang maupun pembaca. Asumsi kemurnian maupun manfaat kebimbangan tidaklah "terkoreksi" dengan otomatis; bahkan, kecuali koefisien korelasi dan uji signifikansi, keduanya sama sekali tidak disesuaikan.

Para penulis setengah-yakin yang berupaya menyetengah-yakinkan pembaca tentang keyakinan mereka yang setengah-setengah, adalah situasi yang kurang menguntungkan. Dari situasi seperti itu muskil diharapkan lahirnya karya-karya kuat yang mampu melakukan—betapa pun kekurangannya—apa yang telah jelas-jelas dilakukan oleh karya Lèvi-Strauss, evans-Pritchard, Malinowski, dan Benedict, yakni memperluas cakrawala kesadaran

tentang kemungkinan-kemungkinan menjalani kehidupan. Akan tetapi itulah yang mesti terjadi jika bidang kerja ini diinginkan berkelanjutan; dan hal itu pasti dimungkinkan jika oarang dapat menghindar dari sekedar mengubur dairi ("Jangan pikirkan etnografi, kerjakanlah saja") atau sekedar kabur menjauh ("Jangan kerjakan etnografi, pikirkanlah saja"). Yang dibutuhkan ialah seni yang memadai.

Mengatakan *seni*-lah (bukannya capaian yang kurang tinggi dari itu, misalnya keahlian, atau yang lebih tinggi, seperti pencerahan) yang paling segeera dibutuhkan untuk menjaga agar gagrak ini tetap hidup dan aktif, sama dengan mengatakan bahwa beban kepengarangan tidak dapat dielakkan, betapa pun berat jadinya ia sekarang. Tidak ada kemungkinan untuk menggesernya ke "metode", "bahasa" atau (yang merupakan manuver istimewa populer saat ini) "masyarakat itu sendiri" yang diulang-deskripsikan ("diakukan" mungkin istilah yang lebih mengena) sebagai ikut mengarang (*co-author*). Kalaulah ada cara untuk melawan konsepsi bahwa etnografi adalah tindakan culas atau permainan yang tidak dapat dimainkan, tampaknya itu akan melibatkan pengakuan terhadap fakta bahwa etnografi (seperti halnya mekanika kauntum dan opera italia) dalah karya imajinasi, yang kurang kaya dan mewah daripada yang disebut pertama, jawab bagi etnografi, atau kehormatannya, biarlah menjadi urusan mereka yang meromantisasikan dan telah memimpikannya.

Mengmukakan pendapat (menunjukkan, sebenarnya, karena, seperti perspektif dari udara atau dalil Pythagoran, hal yang pernah telihat tidak dapat lalu tak terlihat) bahwa penulisan etnografi melibatkan penceritaan kisah, membuat gambar, mereka-reka simbolisme, dan mengembangkan majas, umumnya ditentang orang, seringkali dengan sengit. Itu terjadi karena ada pencampuradukan dan kebingungan (yang mewabah di Barat sekurang-kurangnya sejak Plato) antara yang diimajinasikan

dengan yang imajiner, antara yang fiksi dan yang palsu, anatara membayangkan (*make out*) sesuatu dan membuat (*make up*) sesuatu. Adalah gagasan aneh bahwa realitas memiliki ungkapan yag lebih ia sukai untuk mendekripsikan dirinya, bahwa sifat-hakikat relitas menghendaki agar kita memperbincangkannya dengan lugas—sekop adalah sekop, mawar adalah mawar—demi menghindari risiko berupa ilusi, sesuatu yang dibuat-buat, dan penyesatan-diri. Dari gagasan aneh itu timbul gagasan lebih aneh bahwa jika keharfiahan hilang, maka fakta hilang pula.

Hal itu pasti tidak betul, atau—jika tidak demikian—hampir semua tulisan yang dibahas buku ini, yang penting maupun yang kurang penting (dan juga boleh dikata semua etnografi yang muncul di masa sekarang), harus dipandang tidak memiliki acuan pada sesuatu pun yang nyata (riil). Penulisan yang tidak sekedar bergaya "a-katakan-a, b-katakan-b" benar-benar sangat langka dalam antropologi, kecuali sebatas di tingkat laporan kerja lapangan atau survei topikal, dan yang menjadi dasar daya tarik perhatian umum bukanlah tulisan-tulisan seperti itu, melainkan menara-menara gileng-gemilang yang dibangun oleh tokoh-tokoh macam Lèvi-Strauss, Evan-Pritchard, Malinowski, dan Benedict. Pretensi memandang dunia secara langsung, seolah melalui layar satu arah, melihat pihak-pihak lain apa-adanya seperti ketika Tuhan sendiri memandanga, memang telah menyebar luas. Akan tetapi itu sendiri adalah strategi retorik, cara persuasi, strategi yang mungkin sulit dilenyapkan sepenuhnya dan tetap terbaca, atau sulit dilestarikan utuh dan tetap diyakini. Tidaklah jelas, "faksi" apakah sesungguhnya yang tampil di sini (penulisan imajinatif tentang manusia-nyata di tempat-nyata dan pada waktu-nyata itu) selain sekedar pencipataan ungkapan yang baru dan pintar. Akan tetapi, antropologi haruslah mencari kejelasan tentang hal ini, kalau ingin lestari sebagai kekuatan intelektual dalam budaya kontmporer-kalau diinginkan bahwa kondisinya yang bagaikan bagal, blasteran kuda-keledai

itu (saudara lelaki induknya, yaitu ilmu, digembor-gemborkan, sedang ayah kandungnya, yakni sastra, disangkalnya) tidak membikinnya mandul.

Sifat-hakikat sebagai "perantara"/"penengah" yang dimiliki oleh setidaknya kebanyakan tulisan etnografis, anatara teks yang kuyup-pengarang seperti *David Copperfield* dan teks yang kosng-pengarang seperti *On the Electro-dynamics of Moving Bodies* ("Tentang Elektro-dinamika Benda-benda bergerak") , masih tetap menjadi persolan inti. Kini antropolog terperangkap dalam reorganisasi besar-besaran hubungan politis yang terjadi di dunia dan pemikiran ulang tentang pemaknaan kata "deskripsi" yang boleh dikata sama besar-besarannya. Persoalan inti, seperti di atas, kira-kira masih sama saja dengan sewaktu yang disebut pertama itu baru saja mulai dan yang kedua belum dimulai sama sekali. Tugas antropolog masih tetap, yaitu memperagakan lagi, dalam zaman yang berbeda-beda dan dengan sarana-sarana berbeda, bahwa catatan dan komentar tentang perikehidupan pihak lain yang mereka sajikan bukanlah dongeng tentang segala sesuatu yang tidak sungguh-sungguh terjadi, dan bukan pula laporan tentang fenomena terukur yang dihasilkan oleh kekuatan-kekuatan yang dapat diperhitungkan, sungguh dapat dipegang dam diyakini kebenarannya. Langgam-langgam wacana mito-puitis (*The Devine Comedy*, *Little Red Riding Hood*) dan langgam wacana objektif (*On the Origin of Species*, *The Farmer's Almanac*) memiliki kepadahan untuk tujuan masing-masing. Sedangkan etnografi, dengan mengesampingkan segelintir perkecualian, kini dan seperti selalu, tidak memperlakukan materinya sebagai ihwal yang diangankan dengan cara tertentu sehingga merupakan pewedaran (*revelatoris*), tetapi tidak pula merepresentasikannya sebagaimana materi itu muncul wajar dan alami dari sebuah dunia yang diabsolutkan.

<<>>

Jika kerja antropologi dipandang sebagai suatu kerja kesastraan pada berbagai segi pentingnya, terkandung bahaya. Bidang ini mungkin lalu dilihat berkisar pada arti kata-kata, seperti beberapa ragam tertentu dari filsafat linguistik; semua perdebatan utamanya adalah perbantahan konseptual, yang tak selesai-selesainya dipotong-potongn, tak habis-habisnya tak terpecahkan: “Apakah (atau di manakah) Budaya?” “Dapatkah Masyarakat dikatakan menyebabkan Perilaku” “Apakah Kekerabatan memang sungguh ada?” “Apakah Institusi sungguh-sungguh Berpikir?”. Antropologi mungkin dipandang sebagai semacam “rayuan gombal” verbal: bikin-bikinan retoris yang dimaksudkan untuk meluncurkan barang-barang intelektual ke pasar yang oenuh persaingan. Atau, yang paling populer, sekarang ketika dunia kelihatannya dihuni oleh hipokrisi klas, kesadaran palsu, dan agenda-agenda rahasia, bidang antropologi meungkin dipandang sebagai ideologi yang berkedok ilmu yang dingin-ditembus kedoknya, terpapar kepalsuannya. Dan, sebagai yang selalu terjadi makalah gaya dipatuh-taati dan gagrak ditonjol-tonjolkan, ada resiko estetisme, kemungkinan bahwa etnografer maupun publiknya mungkin menjadi yakin bahwa nilai penulisan tentang pembuatan tato atau tenung sudahlah tuntas terungkap dalam keapikan dan “keenakan” teksnya. Antropoloogi sebagai bacaan menarik.

Akan tetapi risiko itu memang patut ditantang. Tidak hanya karena beberapa persoalan tertentu yang ternyata memang berada di seputar permainan bahasa yang ita pilihh untuk dimainkan, karena perbaikan produk maupun argumen tandensius bukannya tidak dikenal dalam pergumulan yang makin mati-matian demi pengakuan dan perhatian, atau karena menulis untuk menyenangkan hati mengandung sesuatu yang perlu diperbincangkan, sekurang-kurangnya sebagai lawan dari menulis untuk mengintimidasi. Resiko-resiko itu patut ditempuh, karena dari situ akan terjadi

revisi menyeluruh atas pemahaman kita tentang membuka (sedikit) kesadaran suatu kelompok dalam masyarakat mengenai (sesutu tentang) bentuk kehidupan suatu pihak lain, dan dengan demikian membuka (sesuatu tentang) bentuk kehidupan mereka sendiri. Ihwal itu (pekerjaan yang lebih sering membuat orang gagal telak) adalah menuliskan suatu masa kini—untuk mengungkapkan dalam kata-kata "seperti apakah" berada di sesuatu tempat tertentu dalam garis kehidupan dunia, seperti ungkapan Pascal yang masyhur itu: *Di Sini*, dan bukannya *Di Sana; Sekarang* dan bukannya *Ketika Itu*.[6] Sebagai apa pun antropologi itu selain yang tersebut di atas—pencarian pengalaman gaya Malinowski, gelegak penemuan tatanan bercorak Lèvi-Strauss, ironi kultural ala Benedict, pemastian-ulang kultural gaya Pritchard—etnografi terutama adalah penyampaian tentang yang aktual, suatu vitalitas yang diungkapkan dengan kata-kata.

Kemampuan mempersuasi pemabaca ini (yang kebanyakan di antaranya dari kalangan akademi, boleh dikata semuanya sekurangnya adalah partisipan paro-waktu dalam sebentuk-aneh eksistensi yang disebut secara tak pernah jelas sebagai "modern")

---

[6] Tentu saja tidak hanya dengan kata-kata: film dan pajangan benda-benda di museum juga berperan, meskipun untuk saat ini perannya adalah peran tambahan belaka. Masa kini yang dituliskan pun tidak harus yang kontemporer, saat ini juga, atau eksotis; ada etnografi mengenai hal-hal yang terjadi pada orang-orang yang hilang tak ketahuan rimbanya, mengenai seraat-serat masyarakat di berbagai kurun waktu yang panjang, dan tentang kelompok yang di situ etnografernya merupakan warga, yang kesemuanya memunculkan masalah-masalah khusus (termasuk berbagai konsepsi tentang apa sajakah yang tercakup dalam "Berada di Sana" itu), namun tidak berarti semuanya tidak saling mirip. Untuk pembicaraan mengenai pemahaman tentang "seperti apa rasanya" menjadi orang lain, dan dengan demikian menjadi diri sendiri, sebagai suatu motif untuk etnografi, lihatlah C. Geertz, "The Uses of Diversity", dalam S. McMurrin, (*ed.*) *The Tanner Lectures on Human Values,* Vol. VII, (Cambridge, Eng.: 1986), hlm. 253—275. Majas seperti apa rasanya..." sudah barang tentu diambil (dan dipelintir) dari karya Thomas Negel yang inspiratif, "What Is Like to Be a Bat?", *Philosophical Review,* 83 (1979), hlm. 435—451.

sehingga mereka percaya bahwa apa yang sedang mereka baca ialah catatan otentik oleh seseorang yang secara pribadi terbiasa dan kenal baik dengan cara hidup di tempat tertentu, pada masa tertentu, di kalangan kelompok tertentu, adalah dasar terdalam bagi hal lain apa pun yang coba dilakukan etnografi—menganalisis menerangkan, menyenangkan hati, membuat resah, merayakan, memperbaiki, memanfaatkan, mengejutkan, mensubversi.[7] Hubungan tekstual antara segi "Berada di Sini" dan segi "Berada di Sana" dalam antropologi, konstruksi imajinatif tentang kesamaan pijakan antara "Ditulis Di" dan "Ditulis Tentang" (yang sekarang ini, seperti telah dikatakan, tak jarang adalah orang yang sama dalam bingkai pemikiran berbeda) adalah *fons et origo* (sumber dan awal-mula) kekuatan antropologi untuk meyakinkan siapa pun tentang apa pun. Sumber dan awal mula itu bukannya teori, metode, bahkan bukan pula aura kedudukan guru besar, bagaimanapun juga bobot pengaruh hal-hal yang ddisebut terakhir itu.

Sekarang, ketika asumsi-asumsi gampangan tentang konvergensi interes di antar berbagai masyarakat (jenis kelamin, kelas, sekte, ...) yang berkekuatan tak setara telah secara historis dirontokkan, dan kemungkinan deskripsi yang tak terkondisi telah dipertanyakan, pembentukan pijakan bersama seperti itu tampaknya bukanlah pekerjaan yang begitu lugas dan lurus seperti

---

[7] Sekali lagi, haruslah secara eksplisit dinyatakan bahwa etnografi mungkin merupakan urutan kedua (seperti halnya untuk sebagian terbesar berlaku dalam hal Lèvi-Strauss dan Benedict) sehingga dampak "Berada di Sana" itu bersifat derivatif. Banyak dari sejarah "yang dietnografiskan" yang akhir-akhir ini menjadi populer—Emmanuel Le Roi Laduire, *Montaillou,* (London: 1978; diterbitkan pertama tahun 1975) dan *Carnival in Romans,* (New York: 1986); Rhys Isaac, *The Transformation of Virgina,* 1740—1790, (Chapel Hill, N.C.: 1982); Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre,* (Cambridge, Mass.: 1983)—banyak sekali mengandalkan efek semacam itu, yang tentu saja tidak ditimbulkan oleh representasi diri pengarangnya sebagai benar-benar secara harfiah "pernah beraada di sana", namun muncul karena dasar analisis pengarang adalah penyingkapan pengalaman orang-orang lain yang "di sana".

ketika hierarki masih tegak dan bahasa tidak punya bobot. Asimetri moral di sepanjang wilayah garap etnografi, dan kompleksitas wacana yang didalamnya etnografi bekerja, menjadikan segala upaya untuk memotretnya sebagai sesuatu yang bukan sekadar representasi bentuk kehidupan menurut kategorisasi dalam bentuk kehidupan lain, tidak dapat dipertahankan. Itupun sudah cukup. Saya sendiri berpendapat begitu. Tetapi, dengan demikian, tamatlah pretensi-pretensi tertentu.

Pretensi itu ada sekian banyak, tetapi semuanya cenderung sama-sama mendarat pada upaya berputar-belit demi mengakali fakta yang tidak dapat diakali, yaitu: semua deskripi etnografis adalah *homemade* dibikin sendiri di kandang sendiri dan bahwa itu adalah deskripsi oleh pemaparnya, bukan deskripsi oleh yang dideskripsikan.

Ada ventrilokisme etnografis ini: klaim untuk berbicara tidak hanya *mengenai* bentuk lain kehidupan, tetapi berbicara dari dalam bentuk kehidupan lain itu; mempresentasikan penggambaran bagaimana hal-ihwal tampak "dari sudut pandang seorang (penyair perempuan) Etiopia" sebagai penggambaran hal-ihwal dari sudut-pandang seorang (penyair perempuan Etiopia) itu sendiri. Ada positivisme teks: gagasan bahwa jika Emawayish dapat dibujuk untuk mendiktekan atau menuliskan puisinya secermat mungkin dan puisi itu diterjemah selurus mungkin, maka peran etnografer berubah menjadi peran makelar budiman, melantarkan barang dengan ongkos transaksi amat sangat kecil. Ada kepengarangan terpencar: harapan bahwa wacana etnografis dengan cara tertentu dapat dijadikan "heteroglossial", sehingga Emawayish dapat berbicara di dalamnya bersama-sama dengan sang antropolog secara langsung, setara, dan mandiri; kehadiran "Di Sana" dalam teks "Di Sini". Ada konfensionalisme: pengalaman etnografer, dan bukan objek pengalamannya, diambil sebagai pokok persoalan utama untuk diperhatikan secara analitis,

Emawayish dipotret sehubungan dengan efek yang ditimbulkannya pada orang-orang yang berhadapan dengannya; bayang-bayang "Di Sana" dari realitas "Di Sini". Ada pula, yang paling populer dari semuanya anggapan sederhana bahwa walaupun Emawayish dan puisinya niscaya terpandang secara kabur oleh penulis, pengaburan itu dapat diminimalkan dengan intropeksi pengarang atas "bias" atau "subjektivitas", maka kemudian penyair perempuan itu dapat ditatap dari dekat dan langsung.

Semuanya itu tidaklah untuk mengatakan bahwa deskripsi tentang cara pandang orang yang dikaji, segala upaya untuk menjadikan teks eksak dan menerjemahkannya patuh-setia, jerih payah agar eksistensi-imajinatif dari masyarakat yang ditulis dalam teks mirip dengan kehidupan nyata mereka di masyarakat mereka, perenungan eksplisit tentang apa yang dilakukan dan tidak dilakukan lapangan terhadap peneliti lapangan, dan pencermatan njelimet tentang asumsi-asumsi seseorang, tidak sangat penting dilakukan oleh siapapun yang ingin menceritakan seluk-beluk kehidupan bergaya Etiopia kepada orang yang kehidupannya bergaya Prancis.yang hendak saya katakan ialah bahwa melakukan segalanya itu tidak akan membebaskan orang dari beban kepengarangan; itu justru memperberat. Menangkap dan menyajikan Emawayish dengan benar, menjadikan puisi dia terakses, menjadikan realitas dia muncul dan terpahami, dan menerang-jelaskan bingkai kultural tampat dia hidup, berarti memuatkan hal-hal itu secara memadai ke dalam tulisan, sehingga pembaca dapat memperoleh pemahaman tentang kesemuanya tadi. Pekerjaan ini tidak saja sulit, tetapi juga bukannya tanpa konsekuensi bagi "Penduduk asli", "pengarang", dan "pembaca" (dan bahkan korban abadi dari kegiatan orang lain itu, yakni "para penonton-kebetulan, pembaca-kebetulan, yang tak tahu-menahu").

<<>>

Seperti sembarang institusi budaya, antropolgi –yang agak remeh jika dibandingkan dengan hukum, fisika, musik, atau akunting –berada di suatu tempat dan suatu saat yang senantiasa lingsir, tetapi tidak niscaya senantiasa meremajakan diri. Energi-energi yang telah menciptakannya, pertama pada abad kesembilan belas (ketika antropologi cenderung menjadi jenis kerja yang memborong segala-galanya dalam mengkaji umat manusia secara tuntas sejak masa kera), dan kemudian di bagian awal abad kedua puluh (ketika antropologi difokuskan pada masyarakat-masyarakat khusus sebagai utuhan-utuhan kristal, yang terpisah dan tersendiri sebagai kebulatan), jelas-jelas berkait, secara lebih rumit dari pada yang lazimnya direpresentasikan, dengan ekspansi kekuasaan Barat mau pun dengan bangkitnya kepercayaan terhadap kuasa ilmu (Sains) sebagai yang mampu menyelamatkan dunia. Sejak Perang Dunia Kedua, tamatnya kolonialisme dan munculnya pandangan yang lebih realistis tentang Sains agak menggerogoti energi-energi itu. Peran mediator antarbudaya (yang ualng-alik antara pusat-pusat kekuasaan dunia di Eropa-Amerika dan berbagai tenpat lain yang eksotis untuk menengahi prasangka pihak pertama dan kepicikan pihak kedua), dan juga peran teoriwan lintas budaya (yang menempatkan kepercayaan-kepercayaan aneh dan struktur-struktur sosial yang tidak lumrah di bawah hukum-hukum umum) tidak begitu gampangnya tersedia bagi antropolog seperti dulu. Maka timbul pertayaan: Peran apa yang *sekarang* bisa dimainkan? Kini, ketuka gubernur jenderal sudah lengser dan *sosiomekanika* sudah muskil, apakah keperluan berikutnya?

Barang tentu, tidak ada jawaban tunggal untuk pertanyaan itu, dan berbagai jawaban pun tidak dapat diberikan sebelum fakta, sebelum pengarang antropologis nyata-nyata mengarangnya. Kritik prespektif *ex ante* (dibuat sebelumnya)—ini yang harus kamu

kerjakan, ini yang tidak boleh kamu lakukan—sama absurdnya dalam antropologi dengan di sembarang upaya inteletual lainnya yang tidak didasarakan atass dogma. Seperti sajak (puisi) dan hipotesis, etnografi hanya dapat dinilai secara *ex post* (sesudah fakta), setelah seseorang memberinya wujud. Tetapi demi segalanya itu tampaknya besar kemungkinan bahwa apa pun kegunaan teks etnografis di masa depan, jika dalam kenyataannya memang punya kegunaan, kegunaan itu akan melibatkan pemungkinan percakapan lintas garis masyarakat–etnisitas, agama, kelas, *gender*, bahasa, ras–yang secara progresif telah menjadi semakin penuh nuansa, semakin urgen, dan semakin tidak beraturan. Keperluan berikutnya (sekurang-kurangnya yang tampak oleh saya) bukanlah penyusunan suatu budaya universal sejenis bahasa Esperanto, budaya bandara dan hotel mobil, pun bukan penciptaan semacam teknologi maha luas untuk mengelola manusia. Yang perlu dilakukan ialah memperluas kemungkina perbincangan, wacana, yang jernih antara orang-orang yang sangat berbeda minat dan kepentingannya, wawasannya, kekayaannya, dan kekuasaannya, tetapi toh terkurung di satu dunia yang sama, di mana, karena diceburkan begitu rupa ke dalam perkaitan tanpa akhir, mereka makin sulit makin hindar dan tidak saling pergok di jalan.

Di dunia seperti inilah, dunia spektrum gardual dari berbagai perbedaan campu-aduk, para calon kewacanaan, sekarang dan mungkin sampai beberapa waktu lagi ke depan, harus bekerja. Lèvi-Strauss, Evan-Pritchard, Malinowski, dan Benedict bekerja di suatu dunia yang berupa himpunan diskontinu dari perbedaan-perbedaan yang pisah-pisah (suku Bororo, Zande, Trobriand, Zuni), sedangkan para empu-serba-tahu (*polyhistor*) yang mereka gantikan (Taylor, Morgan, Frazer, dan lain-lain) bekerja dalam suatu dunia dikotomi mahaluas antara bangsa beradab yang melakukan perbaikan. “Di Sanan” dan “Di Sini”, yang sangat susut rentang jaraknya, sangat merosot ketegasan batasannya, sangat

berkurang kespektakuleran kontrasnnya (meskipun kedalamannya tidak banyak berkurang), juga telah berubah. Sementara upaya ini—yaitu menciptakan karya yang menghubungkan pihak lain dalam suatu cara yang saling terpahami—diakui kontinuitasnya, cara pelaksanaannya pasti berubah, bahkan berubah pula pemaknaan kata "pelaksanaan" itu. Etnografer sekarang harus menghadapi realitas yang tidak dapat ditangani secara praktis dengan ensiklopedisme maupun monografisme, survei berlingkup dunia maupun kajian suku. Karena sesuatu yang baru telah muncul "di lapangan" maupun "di kampus", sesuatu yang baru harus tampil di halaman buku.

Tanda-tanda bahwa fakta ini telah sekurangnya samar-samar dikenali dan diperhatikan, kalaulah belum sepenuhnya dipahami, dapat kita temukan di segala tempat dalam antropologi kontemporer, dan upaya-upaya sedang dilancarkan, bebrapa di antaranya mengesankan, tetapi kebanyakan kurang mengesankan, untuk menerima dan melayani fakta itu. Situasi permainan di lapangan sekarang ini sekaligus kacau dan kreatif, acak-acakan dan aneka ragam.[8] Akan tetapi itu sudah pernah terjadi sebelumnya dan menemukan arah. Yang belum pernah terjadi dan belum terjadi sekuat seharusnya, atas dorongan keyakinan-diri moral dan intelektual Barat, adalah kesadaran tentang sumber kekuatannya. Jika sekarang antropologi harus bangkit, sementara keyakinan-diri itu goncang, ia harus menjadi sadar. Untuk "antropologi di buku", perhatian tentang bagaimana antropologi memperoleh bobot pengaruh dan apa pengaruh-pengaruh itu bukan lagi hal sampingan yang kecil dan remeh ditelan soal-soal metode dan perkara-perkara teori. Itu, dan pertanyaan Emawayish, tempatnya agak dekat dengan inti persoalan.

---

[8] Peniklaian yang lebih tegas akan berbau individualistis di sini, dan prematus. Untuk pandangan umum saya mengenai bidang ini pada saat ini, lihatlah "Waddling In", *Times Literary Supplement,* (June 7, 1985 [No. 4, 288]), hlm. 623—624.

INDEKS

A

abnormalitas 134
Afrika 3, 9, 19, 59, 61, 66, 74, 81, 82, 89, 125, 136
Alfred Kroeber 3
Aljazair 155
alur ganda 3
Amerika Serikat 20, 29, 135, 146
Andre Gide 41
Andre Malraux 42
Apollonian 132, 133
Aristoteles 21
Arnold 47
Audrey Richards 70, 93
Auerbach 160
Author 8, 9, 20, 22
Azande 6, 60, 73

B

Bali 5, 148
Balzac 2
Bateson 4, 20, 147, 148
Baudelaire 51
biografi 8, 128, 148
Blanchot 110
Brazil 43, 51, 52
Bronislaw Malinowski 24, 87, 94, 135
Buddhisme 45
buku harian 78, 88, 98, 104, 105, 106

C

C. Geertz 45, 136, 167
chaos 95
China tua 149
citraan 2, 51, 114
Claude Lèvi-Strauss 24
Collingwood 160
Columbia 147, 154
Conrad 2, 15, 85, 87, 99

D

d'Annunzio 115
Darwin 134
David Coperfield 165
dementia praecox 5

Dick Cushman 26
Dionysian 133
dokumen antik 141
dongeng rakyat 125
Dostoyevski 99, 110, 111

E

E.V. Daniel 118
Edmund Leach 70
Edward Sapir 135
Edward Westermarck 3
Einstein 21
Elgin Williams 136
Emmanuel Le Roi Ladurie 168
Eropa Barat 89
Erving Goffman 124
Etiopia 62, 63, 65, 151, 158, 169, 170
Etnografer 18, 43, 96, 173
etnografi 2, 3, 4, 9, 10, 12, 19, 25, 27, 29, 42, 45, 53, 61, 70, 73, 78, 79, 81, 82, 89, 92, 96, 98, 99, 104, 106, 107, 108, 113, 116, 118, 126, 128, 144, 150, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 172
Evans Pritchard 6
evolusi 134
ex ante 171

F

fakta 1, 5, 10, 15, 22, 24, 30, 77, 88, 95, 97, 134, 137, 139, 140, 142, 145, 152, 154, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 169, 171, 172, 173
film 77, 140, 141, 143, 167
filsafat 8, 29, 45, 160, 166
Flaubert 2, 47, 114
Franklin Roosevelt 59
fraseologi 2
Freud 21, 29, 45, 110
Fungsionalisme 9

G

G. Marcus 26, 106, 153
Gadamer 110, 160
Galileo 21
Genet 110
genre 23, 32, 91, 99, 116, 118
Geoffrey Gorer 147, 149
Gombrich 160
Goodman 160
Gregory Bateson 4, 20
Griaule 23

H

Hegel 110
Heiddeger 18
Hesse 160
hipokondria 2, 83, 160
Homer 72
Humphrey Bogart 59

I

ilmuan sejati 136
India 47, 118, 155
Inggris 14, 32, 37, 41, 47, 53, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 70, 72, 81, 82, 86, 87, 99, 118, 124, 135, 137, 147
integrasi 134
intrusif 112

Italia 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 82, 163

J

J. Clifford 14, 87, 151, 153, 156
J. Fabian 153
J. Ruby 153
Jack Pearl 6
Jepang 27, 126, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 155
Jerman 40, 47, 152
Jung 110

K

K. E. Read 100
Kampuchea 154
Kanibalisme 121
Kenneth Read 99, 116
kepercayaan 4, 82, 83, 99, 113, 115, 125, 141, 147, 171
Kevin Dwyer 107
kritik sosial 124
Kuba 155
Kuhn 160
Kuwait 155

L

Lacan 110, 111
legenda 141
Libya 74, 154
Lowie 2, 135
Lucy Mair 70
Lumumba 155

M

M. Fischer 153
M. Leiris 151
Malafide 105
Mallarme 8
mantra 132
Maori 122
Margaret Mead 4, 123, 135, 145, 148
Maroko 3, 107, 108, 109, 110
Martial 125
Marxisme 35, 45
Mary Douglas 79
Mary McCarthy 123
Max Gluckman 3, 70
mekanisme 129, 134, 147
Mesir 62
metafor 30, 39, 130, 132, 133
metafora 2
Meyer Fortes 2, 19, 33, 70
Miami 155
Michel Foucault 8
Molière 125
monomaniac 130
Montesquieu 124, 150
Murdock 23, 36
museum 43

N

nalar biner 29
Natalie Zemon Davis 168
New Guinea 87, 99, 116
New York 21, 25, 30, 40, 45, 60, 73, 79, 80, 87, 88, 89, 92,94, 100, 105, 109, 118, 125, 126, 144, 148, 153, 156, 168
Newton 21
novel 3, 18, 33, 85, 111, 140, 141

O

Oedipus 30

Oscar Lewis 6
Oxford 25, 48, 60, 61, 69, 73

P

Pakistan 155
Pater 47
paul Bowles 3
Paul Radin 135
Paul Robinow 107
petani 94, 112, 113, 144, 152
Pierre Loti 42
Polinesia 3, 151
Prancis 25, 41, 42, 43, 47, 52, 56, 108, 110, 111, 118, 151, 155, 158, 170
proses 7, 18, 68, 72, 98, 134, 155
Proust 51
psikoanalisis 35, 45, 105, 108
puisi 7, 8, 9, 31, 52, 68, 124, 133, 151, 169, 170, 172

R

Radcliffe-Brown 2, 23, 36, 70, 135
rasionalis 93
Raymond Firth 2, 12, 70
relativisme 2, 136, 146
Revolusi 109
Rhys Isaac 168
Richard Burton 41
Rimbaud 49, 50, 51
Robert Lowie 135
Robert Redfield 6
Rodney Needham 70
Roland Barthes 20, 30, 105
Roman Jakobson 39
Rousseau 45, 46, 53
Rusia 39
Ruskin 47
Ruth Benedict 24, 123, 128, 148

S

sajak 3, 39, 50, 51, 172
Schutz 110
sejarah 7, 8, 29, 36, 87, 159, 160, 168
Selandia Baru 122
siaran radio 141
Simmel 110, 111
Sinhala 118, 156
Skinner 160
Slavonik 89, 90
struktur kumbang 134
strukturalisme 5, 9, 29, 33, 34, 44, 159
Suez 155
surat kabar 141, 142
survei 106, 141, 164, 173

T

T. Asad 153
T.E. Lawrence 41
Talcott Parson 23
Tamil 118
teori segmentaris 5
Thomas Gladwin 126
Thomas Negel 167
Tristes Tropiques 25, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 79, 89, 90
Trobriand 87, 94, 96, 156, 172

U

Uganda 154

universal 16, 46, 52, 57, 80, 119, 130, 172
upacara 62, 75, 76, 128, 129, 148

V

Vancouver 121
Veblen 124, 150
Venezuela 118
Vietnam 155

W

wacana kesastraan 9, 24
Washington 99, 147
wawancara 108, 109, 113, 141
William Ferris 20
Wittgenstein 61, 160

LKiS

Terkadang para antropolog mampu menyihir pembaca dengan pengungkapannya yang "realistik" tentang kehidupan masyarakat yang unik dan memang terkesan apa adanya. Ini terjadi karena mereka tidak hanya terpaku dengan persoalan biografis dan historis, tapi juga kesastraan. Yang terakhir ini jarang diperhatikan dalam antropologi, tetapi tidak di buku ini.

LKiS

ISBN: 979-9492-68-8